SCHELLING

Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados

En el tratado sobre la libertad (1809), Schelling interrumpe una forma idealista de hacer filosofía al abandonar todo sistema definitivo. ¿Es esta obra posthegeliana o postfenomenológica? ¿No será que en realidad continúa el idealismo por otros caminos? Si esto es así, podríamos replantearnos la tópica comprensión de la historia del idealismo como camino que va de Fichte a Hegel pasando por Schelling.



Friedrich Schelling

INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS SOBRE LA ESENCIA DE LA LIBERTAD HUMANA Y LOS OBJETOS CON ELLA RELACIONADOS

ePub r1.0
Titivillus 09-10-2023

Título original: *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*

Friedrich Schelling, 1809

Traducción: Helena Cortés & Arturo Leyte

Introducción: Arturo Leyte & Volker Rühle

Diseño de cubierta: diego77

Editor digital: Titivillus

ePub base r2.1








ESTUDIO INTRODUCTORIO

por A. Leyte y V. Rühle

1

EL TRATADO SOBRE LA LIBERTAD Y LA FILOSOFÍA DE SCHELLING

El escrito sobre la libertad apareció publicado por el propio Schelling en 1809 con el título *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* como última obra del volumen *Escritos filosóficos I*, que recogía además una serie de publicaciones de los comienzos de su filosofía[1].

Así tomado, el volumen *Escritos filosóficos*, el primero de una proyectada serie que no tuvo continuación, pudo producir la apariencia de una progresión sin fisuras de la obra de Schelling hasta el tratado de 1809, pero en realidad es la señal de una interrupción del camino emprendido en 1794, caracterizado en su conjunto por la profusión de las publicaciones aparecidas sin pausa desde ese año.

El escrito sobre la libertad es en buena parte el responsable de esa interrupción, pues con la obra de 1809 se detiene una forma de hacer filosofía caracterizable en cierto modo

de optimista, en cuanto que nunca abandonó la aspiración de una presentación escrita de lo que constituía para la tarea filosófica «idealista» principio y fin de sí misma: la presentación del sistema definitivo de la filosofía. Lo que se desvanece, de este modo, es un espejismo.

Pero Schelling, que trabajará hasta el final de sus días en 1854, sólo interrumpirá en este momento el ritmo de sus publicaciones, pues el de su escritura se hizo más intenso a partir de este año. Frente a la época anterior a 1809, en la que presentaba una obra filosófica de cara al público[2], Schelling emprendió una ruta que iniciaba fragmentariamente la expresión de una idea y que en pocas ocasiones encontró la forma pública, la forma impresa.

Parece que estamos dando por supuesto lo que no ha dejado de ser un tópico de la crítica: que el ensayo sobre la libertad de 1809 se encuentra en un punto central, como final de una época comenzada en 1794 y como principio de la que llega hasta 1854, hasta la muerte de Schelling.

Y esto no es todo: la crítica se ha esforzado por fijar una dificultosa periodización de Schelling en X o menos etapas que nos hablan de una filosofía siempre cambiante y discontinua.

En efecto la cuestión de la «periodizacion» de la obra de Schelling (¿cuántas épocas hay en la filosofía de Schelling?, ¿qué continuidad, discontinuidad o ruptura traducen esas épocas?) se ha convertido en la precomprensión sin la cual el estudio mismo se hace imposible y que a la vez, según sea entendida, decide prácticamente el significado de Schelling que vaya a resultar[3].

Nosotros aceptamos la cuestión de la periodización en los términos en que lo hace la crítica, lo que significa que lo entendemos, cuando se trata de la totalidad de la obra de

Schelling, como un problema, pero como un problema que es sólo la señal visible de un problema mayor y que nos interesa más: el problema de la historificación del idealismo alemán. En efecto, partiendo de la obra de Schelling podemos alcanzar una comprensión de la historia del idealismo como problema, lo que quiere decir que volvemos a preguntar por el origen, el desarrollo y el final de dicho movimiento filosófico. Resultará claro que al plantear este problema ponemos en tela de juicio la comprensión tópica progresiva de un idealismo que se presenta de forma aproblemática como el camino que va de Fichte (1794) a Hegel (1831), o lo que es lo mismo, la imagen de un «idealismo ascendente».

Nos podemos permitir entrar en el problema que acabamos de sugerir por medio de la siguiente pregunta: ¿qué pasa sí nos introducimos en Schelling por 1809, por su escrito sobre la libertad? ¿Es este Schelling un pensador idealista?

En definitiva, ¿qué pasa con un Schelling que es anterior a Hegel, pero que también es coetáneo y además posterior? En este último caso, ¿se trata simplemente de un superviviente?

Cuando los historiadores del idealismo[4] plantean la progresión Fichte-Schelling-Hegel, comprenden a Fichte como un momento incompleto y a Hegel como la resolución definitiva del idealismo. De Schelling se recoge sólo la imagen del paso que va más allá de Fichte y que abre las puertas de lo que se llama «idealismo objetivo». De este modo, lo que ocurre es que se quedan sólo con una parte de la obra de Schelling, en concreto la que va desde su planteamiento en los primeros escritos de 1794-1795 hasta aproximadamente 1804. Hegel ha publicado en 1807 su *Fenomenología del espíritu* y con esta obra queda por tanto sentenciada la totalidad de la obra de Schelling entendiéndola como una filosofía prehegeliana. De nuevo podemos preguntarnos, pero

¿qué pasa entonces con una obra posthegeliana (posfenomenológica al menos) como las *Investigaciones* de 1809?[5] ¿Significa que es también postidealista?[6]

En efecto, un historiador como Kroner[7] abandona a Schelling al llegar al tratado sobre la libertad por considerarlo apostasía del idealismo. Quien no lo entiende así, tiene sin embargo que esforzarse para armonizar una figura de Schelling anterior y posterior respectivamente a 1809. Para un historiador como H. Fuhrmans[8], decisivo intérprete de la obra posterior a las *Investigaciones*, ésta constituye una vuelta, una ruptura, que ofrece ahora la otra cara del sistema filosófico, la cara de la noche y la oscuridad que viene representada en la literatura por el romanticismo tardío. Para W. Schulz[9], quien se ocupa, también decisivamente, de la obra tardía de Schelling, las *Investigaciones* de 1809, en cambio, preparan dicha filosofía tardía (que es, según él, donde se consume el idealismo alemán) a la vez que toda la filosofía post y antiidealista, hasta conducirnos a la misma determinación del irracionalismo. De este modo, en la obra de 1809 se preparan según Schulz asuntos tan diversos como el irracionalismo y la consumación del idealismo.

La interpretación de Kroner, o del propio N. Hartmann[10], dan la imagen tópica más completa del tradicional idealismo ascendente —Fichte, Schelling, Hegel—, pero con un ánimo de comprender no el idealismo, sino a Hegel. Y puede ocurrir que al hacer esto a quien se esté también perdiendo es a Hegel, así como un sentido más profundo y completo de idealismo que, en todo caso, vendría dado por esta otra progresión: Fichte-Schelling-Hegel-(Fichte)-Schelling. Y decimos «en todo caso» porque situar sin más a Fichte al comienzo, como un punto de partida absoluto, oculta a toda la historia filosófica que se esconde en el mismo surgimiento tanto del propio Fichte como del movimiento idealista.

2

LAS ETAPAS DE LA FILOSOFÍA DE SCHELLING[11]

A pesar del escepticismo que ya hemos expresado al respecto de la tópica periodización en etapas de un Schelling fragmentado, antes de introducirnos en una nueva comprensión del origen y del final del idealismo alemán, creemos preciso presentar una imagen de la filosofía de Schelling en su conjunto tocando el problema de la posible periodización de esa filosofía en diferentes etapas. Ello nos permitirá ganar una comprensión completa de la situación del tratado sobre la libertad, así como un punto de partida para analizar de nuevo la historia de la filosofía de Schelling, una vez conocida la postura tópica y tradicional al respecto.

1) En la concepción tradicional de la crítica, esta historia tiene su comienzo en los años de las primeras publicaciones de Schelling, que son respectivamente *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general* (1794) y *Del Yo como principio de la filosofía* (1795). Según esa misma crítica, las dos obras mencionadas (a la que habría que añadir *Tratados para la aclaración del idealismo de la doctrina de la ciencia* de 1796) están escritos, por así decirlo, de la mano de Fichte o en todo caso en su estela.

Con estas obras tendríamos la que es habitual considerar como *primera etapa* de la filosofía de Schelling o etapa fichteana, en la que Schelling simplemente parafrasearía las ideas sostenidas por Fichte en sus dos primeros escritos sobre la doctrina de la ciencia[12]. Es decir, Schelling se mantendría dentro de la filosofía del Yo característica de esta época de Fichte.

2) A esta etapa seguiría la que a todas luces, pese a seguir estando bajo la poderosa influencia de Fichte[13], constituye la primera estación original del pensamiento de Schelling: la dedicación a la naturaleza que se plasma en el conjunto de escritos que componen lo que podemos llamar su filosofía de la naturaleza[14]. Tendríamos así, de 1797 a 1799, la que sería *segunda etapa* de la filosofía de Schelling, que constituye para la crítica lo que podemos llamar entrada del idealismo en la objetividad, el surgimiento del idealismo objetivo y la consiguiente separación del idealismo subjetivo de Fichte.

3) A esta etapa seguiría la de la investigación del *otro lado* de la naturaleza, es decir, del espíritu, que tiene lugar en la importante y seguramente la obra más conseguida de Schelling, el *Sistema del idealismo trascendental* de 1800. A decir verdad, en ésta se integran todos los resultados alcanzados en aquella reflexión filosófica sobre la naturaleza de 1797 a 1799, además de una importantísima primera exposición de lo que podemos llamar filosofía del arte[15], verdadera síntesis filosófica de la filosofía de la naturaleza y de la filosofía del espíritu. Esta sería la *tercera etapa*, que podemos titular «trascendental» o «del espíritu».

4) Con los escritos posteriores a 1800, en concreto con los dos siguientes: *Presentación de mi sistema de la filosofía*, de 1801, pero sobre todo con *Ulteriores presentaciones del sistema de la filosofía*, de 1803[16], se alcanza una *cuarta etapa* que supone una culminación del idealismo de Schelling, la síntesis plena de su filosofía idealista y que se conoce como etapa de la filosofía de la identidad, integración de las etapas anteriores y exponente máximo de la presentación metafísica de un sistema idealista. El mismo Schelling se encarga de confirmar este carácter de culminación al inicio de su escrito de 1801 cuando dice: «Me he representado siempre

lo que he llamado filosofía de la naturaleza y filosofía trascendental como polos opuestos del filosofar; con la actual presentación me encuentro en el punto de la indiferencia, en el cual sólo puede estar fijo y sereno el que ya Jo ha construido antes desde direcciones completamente opuestas» (I, 4, 108).

Con la tercera y cuarta etapa, es decir, con la presentación del sistema según el sistema del idealismo trascendental y según el sistema de la identidad, tenemos el exponente de la continuación de la otra gran presentación idealista, la de la doctrina de la ciencia de Fichte. Asimismo, el exponente de la gran anticipación del otro gran sistema, el de Hegel, que se está fraguando originalmente a su vez en torno a 1800 en Francfort (donde Hegel recibe la importante influencia de Hölderlin), que se proyectará en Jena en los siguientes años y que culminará en la primera gran exposición de la *Fenomenología del espíritu*[17]. Para Hegel, Schelling habría salvado la distancia respecto a Fichte, es decir, con su filosofía de la naturaleza se habría separado del idealismo subjetivo de aquél[18].

5) Esta imagen idealista de Schelling, caracterizada por un esfuerzo para conciliar estéticamente los opuestos y que alcanza en la filosofía de la identidad, es decir, en la indiferencia de lo subjetivo y lo objetivo tal como lo presenta Schelling, su punto culminante[19], comienza a hacer crisis a partir de 1804, en concreto a partir de la publicación del pequeño escrito *Filosofía y religión*, que si se encuentra todavía en la órbita de ideas e intereses del sistema de la identidad, introduce elementos extraños a ésta que podemos resumir así: lo absoluto es, ciertamente, la indiferencia (identidad) de sujeto y objeto, el puro ser, pero el hombre no se encuentra en esta indiferencia, sino en el medio del mundo, que está igualmente separado de lo absoluto. Mediante el

concepto de «caída» desde lo absoluto Schelling ilustra el ser del hombre, cuya única posibilidad consiste en reconciliarse con lo absoluto (con Dios) y alcanzar de este modo la identidad en el medio «caído» de la historia.

Podemos señalar a este escrito como punto de partida de la que puede ser considerada *quinta etapa*, en la que hay que incluir el presente ensayo sobre la libertad de 1809, cuyas ideas se continuarían en las *Lecciones privadas de Stuttgart* de 1810.

Esta etapa, a la que podemos denominar «de la libertad», constituye lo que igualmente la crítica ha llamado punto de inflexión, verdadero momento de cambio y punto de llegada de un idealismo comenzado en 1794. Punto de partida, a la vez, de la filosofía posterior, dominada tanto por un cambio de estilo conceptual (y literario) como de intención y en la que podríamos todavía distinguir, para continuar en la línea de una visión clásica de la periodización de Schelling, dos etapas sucesivas:

6) Una *sexta etapa*, dominada por los escritos titulados *Las edades del mundo*, que tiene su punto culminante en torno a 1813, en la que Schelling prepara y comienza lo que será su posterior filosofía de la mitología y la revelación (su «filosofía positiva») con un estilo característico de esta última: un pensamiento evocador en el que se mezclan alegorías y especulaciones conceptuales.

7) Y por último, una *séptima etapa*, la última de un itinerario filosófico lleno en cierto modo de nuevos comienzos y dominado siempre por una búsqueda constante, desde todas las perspectivas, de una forma de expresar y de presentar lo que también para Schelling constituye el único tema de la filosofía: el ser. En esta última etapa, a partir de 1841, que es la que propiamente se conoce con el nombre de «filosofía

positiva»[20], frente a toda la tarea filosófica anterior, caracterizada frente a ésta como «filosofía negativa», Schelling se esfuerza por mostrar ese ser desde el modo en que real y efectivamente se presenta, como existencia y no como concepto ni esencia, como vida y no como lógica y se esfuerza por conocerlo como efectivamente se puede conocer la existencia, a posteriori y no mediante construcciones lógicas o teorías a priori, anteriores entonces a la existencia que hay, que se da.

Con este esquemático recuento de las etapas de la filosofía de Schelling[21] podemos ganar una imagen técnica del desarrollo de un pensamiento y atisbar alguna idea de lo que realmente se juega en dicho pensamiento, pero igualmente, con tanta división podemos llegar a perder de vista la unidad de un pensamiento que no tiene que ser, ciertamente, rescatada artificiosamente, y que tiene que ser encontrada en todo caso por detrás de las categorías y las etiquetas de la historia de la filosofía al uso. Por ejemplo, con esta división caemos en el error de creer que Schelling se dedicó unos años de su vida a la filosofía de la naturaleza (de 1797 a 1799), otros años al tema de la identidad y otros, pongamos por caso, a los de Dios y la libertad, cuando en realidad Schelling nunca dejó con posterioridad a 1799 de escribir y pensar sobre la naturaleza y desde luego no tuvo que esperar a 1809 para hablar de la voluntad[22] o la libertad, ni a 1841 para hablar de Dios.

Siguiendo esta esquemática periodización tópica es habitual presentar —y aquí yace el máximo peligro de incomprensión— una suerte de evolución de la filosofía de Schelling hasta una primera culminación completa en 1803 con la filosofía de la identidad. Esta evolución sería una especie de conquista positiva de lo absoluto, al que definitivamente se llega con esa formulación de la indiferencia. Ese camino

pasa por estos tres pasos: 1) Una primera formulación en la estela de Fichte, en la que la filosofía de Schelling sería una mera paráfrasis de la doctrina de la ciencia; 2) una incursión de la filosofía en el tema, desechado hasta ese momento por el idealismo (léase aquí, sobre todo, Fichte) de la naturaleza (considerada siempre como el lado no interesante, es decir, el lado del no-yo), que inaugura el idealismo objetivo y se aparta del idealismo genuino del sujeto, del yo, que es en todo caso origen de la naturaleza; 3) una tercera etapa, en la que Schelling se dedica al espíritu y que anticipa la definitiva formulación, en la cuarta etapa, de la identidad de naturaleza y espíritu, es decir, la definitiva formulación de lo absoluto, por fin conquistado.

Según este desarrollo, ciertamente presentado aquí un tanto burdamente, lo absoluto no dejaría de ser una *suma* de sujeto y objeto, y el idealismo objetivo inaugurado por Schelling sería realmente un paso más allá en relación con el idealismo sólo subjetivo de Fichte, porque habría entendido que lo absoluto, si quiere ser absoluto, ciertamente no puede ser sólo el sujeto, sino que tiene que ser también objeto (es decir, naturaleza). O dicho en otros términos, lo absoluto, si quiere ser el «todo» no puede quedarse sólo en el sujeto, sino que tiene que ir también al objeto.

En toda esta imagen, lo absoluto casi parece un asunto que aumenta o disminuye, una cosa que se puede ir a buscar o que se puede olvidar, según se vaya a buscar el objeto para completarlo o para olvidarse de él porque se creía que todo consistía en espíritu y razón. En todo esto hay, por así decirlo, una peligrosa simplificación que nace de ir a buscar a la historia de la filosofía con esquemas prefigurados.

Quizás uno de los problemas de la incomprensión de Schelling se deba a nuestra forma de aproximarnos a él con nuestras categorías sobre lo que es idealismo y nuestra tópi-

ca periodización simplista de esa historia en lugar de haber aprendido un poco más sobre ese idealismo a partir de lo que nos dice el propio Schelling. De este modo quizás hubiéramos podido pensar ese final del idealismo que ocurre con Schelling y no con Hegel, conjuntamente con su propia salida que nos conduce directamente a Schopenhauer, Kierkegaard y Nietzsche. Hubiéramos podido pensar ese surgimiento del idealismo ya no exclusivamente a partir de Fichte, sino a partir de una constelación de problemas y de aportaciones que se interrelacionan entre sí en un contexto común, esto es, de comunicación, y al que nosotros podemos dar un título: la constitución de la filosofía de lo absoluto. A él nos parece obligado referirnos ahora para comprender algo, tanto del origen de Schelling, como de una filosofía que conduce hasta un escrito tal como el de la libertad de 1809.

3

EL CONTEXTO FILOSÓFICO DE LOS ORÍGENES DEL PENSAMIENTO DE SCHELLING: LA CONSTITUCIÓN DE UNA FILOSOFÍA DE LO ABSOLUTO (FICHTE-HÖLDERLIN-JACOBI-HEGEL)

Este contexto es en realidad un marco complejo en el que resulta prácticamente imposible una referencia singular exclusiva a un autor, puesto que el pensamiento de cada uno nace en conexión íntima con el de los otros. Describir ese contexto en su totalidad es una tarea que está todavía por hacer y que, en cualquier caso, ya no podrá presentar la

apariencia de las obras que en el pasado intentaron lo mismo. Aquí, el intento se reduce a sugerir, siguiendo la génesis concreta del pensamiento de Schelling, algunas señales de ese contexto: la relación de Schelling con Fichte, con Hölderlin, con Jacobi y con Hegel.

A. *Schelling-Fichte*

Los primeros escritos filosóficos de Schelling se han interpretado por regla general como paráfrasis de los intentos de Fichte de crear una «doctrina de la ciencia», o lo que es lo mismo, una fundamentación del saber humano. Sin embargo, un estudio más detallado muestra que, aunque Schelling se oriente en primer lugar hacia la terminología de Fichte, ya en su primera publicación filosófica[23] tiene otra intención distinta del intento de hallar una fundamentación trascendental de la ciencia.

Lo que Fichte persigue con su planteamiento es la búsqueda de un «absoluto», esto es, un principio independiente de formas determinadas del saber que esté presupuesto y contenido necesariamente en todas las formas posibles del saber y a partir del cual sea posible deducir y fundamentar todo el saber. Tal principio no debe hablar como forma «sobre» un contenido ya dado, pues en este caso sería dependiente de este último, sino que forma y contenido tienen que ser una única y misma cosa, y tienen que ser condición y presupuesto mutuos el uno del otro[24]. Fichte encuentra ese principio absoluto, o Jo que es lo mismo, ese contenido absoluto de todo posible saber mostrando que todo saber remite a la fórmula «Yo=Yo». En definitiva, para él en última instancia todo el saber deriva de la autoconciencia; «Nadie puede pensar nada sin que su yo, consciente de sí mismo, resulte asimismo pensado; no podemos abstraernos de nuestra autoconciencia»[25]. Este Yo es «absoluto» porque subyace como condición de posibilidad de todas las formas

y contenidos posibles, y con independencia de formas y contenidos determinados del saber. En el Yo que se piensa a sí mismo, el sujeto y el objeto, el pensamiento y lo pensado, son absolutamente idénticos. Por consiguiente, en el acto de la autoconciencia ni lo pensado es un presupuesto del pensamiento ni a la inversa, sino que ambos participan en la consumación de este acto de un modo por igual originario y a un mismo tiempo. Este es el motivo por el que Fichte puede partir de la base de que la consumación de este acto encierra la condición de posibilidad de todas aquellas formas y contenidos posibles del pensar, de los que este pensar no puede abstraerse de modo absoluto.

También Schelling parte en origen del «Yo=Yo» como del principio más elevado posible del saber. Pero no piensa, como Fichte, a este Yo absoluto según el modelo de la autorrelatividad de la autoconciencia, sino ya, desde un principio, como «lo absoluto». No le importa sólo fundamentar el saber humano, sino que busca una forma de presentación para algo que está por encima de ese saber. Mientras que Fichte exige un origen común para la forma y el contenido del principio supremo, Schelling sigue preguntando: «[…] ¿y no podría ser que la forma y el contenido vinieran ya dados por algún tipo de fundamento común […]?»[26]. Esta pregunta se lee en el escrito de Schelling que lleva por título *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general*, que se suele considerar como un comentario del Schelling estudiante a la doctrina de la ciencia de Fichte.

Al final de este escrito Schelling manifiesta de modo evidente que lo que a él le importa no es, como a Fichte, la forma humana del saber, sino la divina: «Buscad en primer lugar en el propio hombre las características por las que todos tienen que reconocer a la verdad eterna, antes de llamarlas para que vengan del cielo a la tierra bajo su forma divi-

na»[27]. Pocos meses después, Schelling ya distingue de modo claro en su escrito *Sobre el Yo como principio de la filosofía* su concepto del «ser» del Yo absoluto frente a la autoconciencia de Fichte. A Schelling, que se figura estar de acuerdo con Fichte, lo que le importa es una presentación del propio absoluto, el cual, según su concepto, no puede tener objeto alguno y por consiguiente no puede ser presentado de modo relacional, esto es, ni siquiera en relación consigo mismo. Este absoluto no puede fundamentar al saber humano, sino que desborda el marco de este saber: «En el Yo finito se da la unidad de la conciencia, esto es, la personalidad. Pero el Yo infinito no conoce ningún objeto y por lo tanto tampoco conciencia ni unidad de la conciencia, personalidad. De este modo, la meta última de toda aspiración puede ser representada como una prolongación de la personalidad hacia la infinitud, esto es, como su aniquilación»[28]..

Fichte tendría que haber vislumbrado que esta aspiración sobrepasaba las fronteras del saber humano, pero sólo vio en Schelling a un alumno genial. Fichte, como él mismo escribe, está «íntimamente convencido» de que el entendimiento humano no puede rebasar la línea fronteriza delineada por Kant[29]. «Todavía siento —dice en el segundo parágrafo de la *Doctrina de la ciencia*—, que si se quiere sobrepasar el "Yo soy" se llega necesariamente al espinocismo». Y con ello, indica también Fichte, se abandonarían los fundamentos de un saber posible y seguro.

Pero precisamente eso es lo que busca Schelling. «Entre tanto me he vuelto espinocista», le escribe en febrero de 1795 a Hegel, y sigue explicando que lo que persigue es sobrepasar la «filosofía teórica», el pensamiento que se dirige al objeto: «Pero *tenemos* que romper esas barreras, esto es, tenemos que salir de la esfera finita y entrar en la infinita

(la filosofía práctica). Ésta exige la destrucción de la finitud y por eso mismo nos conduce al mundo suprasensible»[30].

Ya hemos visto que para Fichte, en el origen de la filosofía no hay un mero principio «sobre» un contenido dado, no existe un pensamiento del Yo sobre sí mismo, sino que lo que hay es una autoconsumación trascendental del Yo absoluto que se piensa a sí mismo. Fichte muestra que todas las posibles formas del pensar remiten a esa consumación en tanto que fundamento. Por eso mismo este fundamento no puede convertirse en objeto de un pensamiento determinado. Es un fundamento inaccesible para la determinación teórica, pues toda determinación teórica ocurre gracias a él. Por eso, para el pensamiento concreto singular, la unidad de subjetividad y objetividad implícitas en esta consumación representa sólo un «ideal perseguido pero inalcanzable» que, como escribe Fichte «nosotros *debemos* generar, pero no *podemos*»[31]. Según la concepción de Fichte, el pensamiento finito no puede pasar por alto que el objeto ya nos viene dado y por ello se encuentra atado dentro de las fronteras del saber teórico dirigido al objeto a la hora de su consumación concreta.

Pues bien, cuando Schelling se propone pasar por encima precisamente de esas fronteras y quiere concebir al pensamiento en la consumación de su auto-superación —su «destrucción», dice él—, a tal intento tiene que subyacerle un concepto, más amplio que el de Fichte, de la forma de concepción filosófica. La presentación filosófica de lo absoluto, como también sabe Fichte, no puede convertir a éste en su objeto sin reducirlo con ello equivocadamente a objeto cuestionable. Es decir, la presentación filosófica de lo absoluto tiene que superar en su consumación a su propio concebir, que siempre tendrá que ser determinado si es que quiere concebir a lo absoluto.

Con ello se plantea para Schelling de modo fundamental el problema del lenguaje, pero no como un problema acerca de cómo hay que hablar «sobre» lo absoluto, ya que una comprensión tal del lenguaje presupone ya que «lo» absoluto puede convertirse en contenido y tema del lenguaje. El concepto de «sistema» del idealismo especulativo es un intento de dar una respuesta a este problema filosófico del lenguaje y de la presentación, y de prestarle a lo absoluto, que se zafa del lenguaje concreto y definitivo, una expresión unánime. Esto no puede ocurrir bajo la forma de una «teoría de lo absoluto», pues ésta se quedaría corta aquí en la misma medida en que una teoría del amor no puede ser ni mucho menos su expresión adecuada.

* * *

Una vez que hemos llegado aquí, podemos señalar:

a) Primero, es cierto que Schelling comienza su filosofía en el marco de un problema abierto por Fichte, pero sobre todo, en el marco de un lenguaje fichteano. Pero la superación de la reflexividad en uno y otro es distinta desde el principio, igual que son diametralmente opuestas sus nociones de absoluto, por no decir que propiamente sólo Schelling es el primero en mantener una noción de absoluto que merezca, después de Kant, tal nombre. Desde el comienzo hay un punto de partida diferente y sobre todo, una intención diferente.

b) Segundo: si la historia de la filosofía ha asociado muy precipitadamente Schelling a Fichte, con el fin, más bien, de crear una sucesión progresiva que nos ayudara a entender a Hegel (utilizando el procedimiento de reconstruir la historia del idealismo desde la dialéctica hegeliana), descuidó completamente dos influencias que Schelling había recibido ya desde antes de sus dos primeros escritos aquí comentados —

y por lo tanto, anteriores a Fichte— y qué son decisivas para comprender, por un lado, su posición original anti-fichteana, por otro lado, *su* noción de absoluto. Nos referimos a Hölderlin y Jacobi. No tenerlos presentes en una discusión sobre los orígenes de Schelling y en general del idealismo alemán, es perder una perspectiva fundamental.

Con Hölderlin y Jacobi retrocedemos unos años en la historia del idealismo, hasta el medio donde Schelling se formó propiamente: Tubinga.

B. *Schelling-Hölderlin*

¿Quién es Hölderlin? El que nos ha llegado sólo como poeta decisivo de la historia de la literatura, fue sin embargo durante muchos años de su vida un estudioso de la filosofía en una medida equivalente y hasta superior, durante esos años, a la de sus compañeros de estudios y amigos Schelling y Hegel, al punto de que éstos admiraban en Hölderlin más al filósofo lleno de fuerza y originalidad, que al poeta. En Hölderlin se encuentra, de hecho, el origen de las respectivas posiciones filosóficas de los dos grandes filósofos, que más tarde madurarían a su modo. Por ello, Hölderlin resulta imprescindible para ilustrar el momento del surgimiento del idealismo y, en nuestro tema particular, para demostrar que Schelling le tomó prestado, sin devolvérselo, el principio de su filosofía, a través de una superación de la filosofía de Fichte.

Y en efecto, de los tres amigos, fue Hölderlin el primero en cumplir la que era, por aquel entonces, la aspiración de todo estudiante alemán de filosofía: cursar estudios en la ciudad de Jena.

Su estancia en esta ciudad dura de noviembre de 1794 a junio de 1795, un período en el que asiste diariamente a los cursos de Fichte, conociendo a fondo su filosofía y hasta su

persona, ya que incluso son vecinos de casa en un primer momento.

Esta nueva filosofía sólo venía a sumarse a los profundos y bien meditados conocimientos de Hölderlin —también transmitidos a sus amigos— de la filosofía kantiana, así como de las de, sobre todo, Platón, Spinoza y Jacobi, como puede comprobarse fácilmente leyendo sus admirables cartas filosóficas al hermano.

Así, Hölderlin es, en este momento, el mejor preparado de los tres para emprender una atrevida crítica a la filosofía de su, en el terreno personal, tan admirado Fichte, crítica que, por lo demás, nunca se atreverá a exponerle a éste directamente y que sólo conocemos a través de cartas a su hermano y a sus dos amigos filósofos.

El argumento anti-fichteano de Hölderlin reproduce en buena medida su peculiar posición filosófica, que a nosotros nos interesa ahora de cara a Schelling. ¿En qué consiste esta filosofía?

Una carta dirigida en 1801 a su hermano, nos permite introducirnos en ella. Dice así:

> Sea todo una unión infinita, pero en ese Todo un *uno sobresaliente* y unificador que *en sí no es ningún yo* y que Dios sea éste entre nosotros[32].

¿Quién es ese uno, ese ser?

Ese ser que «no es ningún yo» podría tomarse por un comentario a la obra de Schelling de 1801 (el Schelling de la *Presentación de mi sistema de filosofía* que está a punto de romper con Fichte) si no fuera porque es una idea que Hölderlin mismo ha transmitido al mismo Schelling más de seis años antes, en Tubinga, y después en, al menos, una carta a Hegel desde Jena. La carta dice así:

> [...] por lo tanto no hay ningún objeto para este yo absoluto, pues de lo contrario no encerraría toda realidad; pero una conciencia sin objeto, no es pensable, y si resulta que soy yo mismo ese objeto, estoy como tal necesa-

> riamente limitado, aunque sólo sea en el tiempo, luego no soy absoluto; por Jo tanto no es pensable ningún tipo de conciencia en el Yo absoluto; como Yo absoluto no tengo ninguna conciencia, y en Ja medida en que no tengo ninguna conciencia, no soy nada (para mí), y por lo tanto el Yo absoluto no es nada (para sí[33]).

La coincidencia, casi calcada, con la formulación argumental que hemos presentado a propósito de Schelling, es patente. Podemos resumirla así: por una parte, hay un Yo que está por encima del Yo entendido como conciencia, por otra, lo absoluto tiene que estar, para ser absoluto, por encima de la conciencia.

Esta posición filosófica de Hölderlin, que hemos seguido en la carta a Hegel, ha sido también desarrollada teóricamente en un fragmento al que su editor tituló «Urteil und Sein» («juicio y ser»), y que presumiblemente fue escrito en la propia solapa de un ejemplar de la *GWL* de Fichte. En este fragmento todavía se va un paso más allá, cuando se afirma que el Yo absoluto mismo, que ni siquiera hay que llamar con el nombre de «Yo», está también por encima *de la autoconciencia*, por encima de la identidad. No vamos a reproducir todo el argumento, pero vamos a fijarnos en la parte que dice:

> Allí donde sujeto y objeto no sólo están reunidos parcialmente, sino que están reunidos de tal manera que no puede practicarse ninguna división sin al mismo tiempo dañar a la esencia de aquello que debe ser dividido, allí y en ningún otro lugar se puede hablar absolutamente de un ser [...].
>
> Pero este ser no debe ser confundido con la identidad. Cuando digo «Yo soy Yo», el sujeto (Yo) y el objeto (Yo) no están reunidos de modo tal que no pueda por ello practicarse una división sin que resulte dañada la esencia de aquello que debe ser dividido; al contrario, el Yo sólo es posible por medio de esta división del Yo respecto al Yo. ¿Cómo puedo decir Yo sin autoconciencia? Pero ¿cómo es posible la autoconciencia? Es posible cuando me pongo enfrente de mí mismo, cuando me separo de mí mismo, pero sin tener en cuenta esa división me reconozco como lo mismo en aquello que está enfrente. ¿Pero hasta qué medida como lo mismo? Puedo y tengo que preguntarlo así, porque desde otro punto de vista está enfrentado a sí mismo. Por lo tanto, la identidad no es de modo alguno una reunión del objeto con el sujeto, esto es, la identidad no es lo mismo que el ser absoluto[34].

El principio supremo de Fichte, la autoconciencia expresada en el «Yo=Yo», en la identidad del sujeto consigo mismo, no resulta comprensible a partir de alguno de sus componentes, sea el sujeto o el predicado (que funciona como objeto), ni es posible derivar su identidad, precisamente porque esa identidad es posible desde un ser absoluto que precede a la autoconciencia, que precede al juicio. En efecto, ningún miembro de la oposición del juicio puede ser tomado como *incondicionado*, porque la relación que establece el juicio es separación (a saber, de un predicado respecto de un sujeto), relación alternante de las partes, y en cuanto tal, algo condicionado. De ahí que a la división que ocurre en el juicio, aun en el caso de la identidad que expresa el juicio en la fórmula A=A, deba precederle un incondicionado, que no es una *parte*, sino un ser separador y reunificador.

«El ser absoluto no es igual a la identidad», termina el fragmento de Hölderlin. El ser absoluto es el origen que precede a la división y que consiste, por eso mismo, al mismo tiempo en división y reunión.

Esto es lo que permite escribir a Schelling en 1795: «La autoconciencia [...] presupone el peligro de perder el Yo (absoluto)»[35].

Cuando Schelling rompe con Fichte, después de haber estado asociados hasta ese momento en el mundo filosófico alemán, y retoma el pensamiento original de Hölderlin sobre un ser, una identidad y un Dios que es anterior, que precede a cualquier limitación, Hölderlin ha huido definitivamente a la locura y Schelling no puede ya retornar a él. Por diversos caminos, la separación se ha consumado.

* * *

Tras nuestra lectura de Hölderlin, se puede afirmar que el problema de lo absoluto se le presenta a Schelling como

problema del ser —y no del saber—, como ser y existencia que no se deja reducir a una relación condicionada del tipo de la de sujeto-objeto. En este contexto, para Schelling se trata, entonces, de pensar en qué consiste lo absoluto, o lo que es lo mismo, el ser que no se deja reducir a un objeto, a un concepto.

Recogiendo estos motivos, dice Schelling en el escrito *Del Yo…*:

> La meta suprema del investigador filosófico no es exponer conceptos abstractos para tejer sistemas a partir de ellos. Su fin último es el ser puro y absoluto, y su mayor mérito es desvelar y revelar lo que no se puede explicar ni desarrollar nunca a base de conceptos, en definitiva, lo indisoluble, lo inmediato, lo simple[36].

C. *Schelling-Jacobi*

Con estas frases Schelling entra en relación con las *Cartas sobre Spinoza*[37] de Friedrich Heinrich Jacobi, y con ello con una comprensión filosófica que se distingue claramente de Ja de Fichte.

Con esta edición de 1785 y su correspondiente y visible ampliación del año 1789, Jacobi se ganó una gran consideración y provocó apasionados debates. El objeto principal de la llamada «discusión panteísta» era una recensión de un diálogo mantenido con Lessing después de que éste se hubiera manifestado y declarado espinocista ante Jacobi: «Los conceptos ortodoxos de la divinidad ya no me dicen nada; no puedo encontrar gusto en ellos ¡(Ἕν Καί παν)! Es lo único que sé»[38]. Para la antigua generación de los ilustrados e incluso todavía para Kant, el espinocismo era equivalente a ateísmo: un dios impersonal que no es consciente de sí en sí mismo, sino que se hace consciente de sí mismo en las demás cosas, en sus criaturas, a las que él, en calidad de *natura naturans*, gracias a su ser, crea eternamente. ¿Es posible que el ilustrado Lessing se decantara por este Dios que no es persona, sino sólo una sustancia omnipresente y creado-

ra? También Jacobi se volvió violentamente contra las consecuencias de este pensamiento espinocista de Lessing. Pero lo hizo de un modo que se distinguía del obtuso rechazo de los ilustrados, siendo el primero en hacer fructificar los pensamientos espinocistas de totalidad y unidad para bien del idealismo especulativo. Jacobi veía la sustancia de Spinoza como la expresión más consecuente del reconocimiento *filosófico* de la existencia de Dios, pero no como la expresión última de la certeza y la experiencia de Dios. Si bien el pensamiento cristiano de una creación a partir de la nada oculta algún momento irracional no explicable ni reconocible, argumenta Jacobi, el concepto y la prueba de Dios de Spinoza evitan por su parte *more geométrico* esta consecuencia al partir de una causa del mundo inmanente al mundo, inagotable, que no es nada absolutamente distinto de sus criaturas, sino eterna creación, *natura naturans*. Enseguida nos damos cuenta de que esta idea de Dios como causa *inmanente* que existe con sus criaturas desde un mismo origen tenía que resultarle atractiva a Schelling, pues también él parte del pensamiento de base de que Dios, en tanto que lo absoluto, no puede tener ningún objeto fuera de sí y por lo tanto, tampoco puede ser reconocido como un objeto teóricamente, esto es, desde «fuera». Pero también este concepto de sustancia de Spinoza intenta concebir a Dios *more geométrico*, lo que quiere decir, como escribe Schelling más tarde en el tratado sobre la libertad, que: «El fallo de su sistema no reside en modo alguno en que sitúe a las cosas en Dios, sino en que sean cosas: reside en el concepto abstracto de los seres del mundo, esto es, en el de la propia sustancia infinita, que para él es también a su vez una cosa»[39]. Un Dios pensado como sustancia común a todo lo finito no se deja pensar de nuevo a sí mismo como un objeto determinado. Con su superación de un concepto del conocimiento que

todavía, como la propia filosofía teórica de Fichte, se orienta al conocimiento «de» objetos, Schelling pudo apelar a Jacobi, por lo menos en los primeros años de su actividad filosófica. «Desearía poseer el lenguaje de Platón o el de su allegado espiritual, Jacobi, para poder diferenciar al ser absoluto, inmutable, de toda existencia condicionada, mutable»[40], escribe Schelling en su escrito *Sobre el Yo…*, en el cual se refiere con frecuencia a Jacobi[41], pero nunca a Fichte de modo expreso.

¿Qué tenía el lenguaje de Jacobi que tanto atraía a Schelling? Jacobi, que junto a Kant también ejerció una gran influencia filosófica en su época, era más un literato y un novelista que el típico filósofo académico. Para él, el conocimiento filosófico es un conocimiento limitado, en la medida en que consiste esencialmente en una argumentación y fundamentación «mediadas», es decir, que progresan a base de relaciones de causa-efecto. Para Jacobi, la necesidad de una conexión lingüística entre el habla y el pensar acerca de objetos del pensamiento genera «un mundo de la razón en el que signos y palabras ocupan los puestos de las sustancias y las fuerzas». «Nos apropiamos del universo —sigue escribiendo— al desgarrarlo y crear un mundo de imágenes, ideas y palabras, adecuado a nuestras capacidades y distinto por completo del mundo real»[42]. Sólo podemos entender el mundo en la medida en que lo construimos así, y de este modo, nuestro entendimiento se encierra dentro de las fronteras insuperables del conocer constructivo mediado de forma conceptual. Pero a esta construcción teórica del conocimiento conceptual le subyace a su vez la «vida» —y con ello hay que considerar a Jacobi precursor de la posterior filosofía de la vida y de la existencia— sin que nuestro lenguaje pueda producir otra cosa fuera de conceptos «de» ella o palabras «sobre» ella. Si se identifica a este conocimiento teó-

rico con la realidad, con la propia «vida», esto conduce como le reprocha Jacobi a Spinoza, a que tomemos la causalidad de nuestras conexiones conceptuales por una causalidad del mundo real. Para Jacobi, las consecuencias de esta consideración son «el determinismo» y «el fatalismo», puesto que ya no le ofrece lugar a la inmediatez y la espontaneidad de la productividad creadora. Jacobi se libra de esa perspectiva amenazadora ofrecida por el reconocimiento filosófico de la realidad y de Dios mediante un, como él lo llama, «salto mortal» a una «fe», ya no fundamentada ni mediada argumentativamente, en un Dios creador personal y en su *creatio ex nihilo*. Este concepto de fe de Jacobi está sin embargo muy lejos de ser una recaída en una fe y un concepto de Dios cristianos ingenuos, pues de lo contrario, difícilmente habría podido ejercer tanta influencia sobre el desarrollo del idealismo especulativo. La certeza, inaugurada por él, no es sólo una alternativa afirmada frente al conocimiento filosófico, sino que también se escapa a la automeditación sobre su estatus. La mediación, argumenta Jacobi, sólo es pensable cuando ya existe algo dado que es mediado. Este «algo» no puede ser pensado como resultado de la mediación, sino que tiene que subyacerle a modo de «autoactividad» en calidad de algo que se diferencia de lo otro y por lo tanto se relaciona de modo negativo con lo otro, esto es, sin lo finito determinado y sin lo vivo, ese «algo» no podría ser pensado en absoluto y la mediación no sería posible. Para Jacobi, esta inmediatez de la autoactividad escapa a los principios de la construcción lógica: el concepto de vida o una teoría de la vida son otra cosa muy distinta que la propia vida, pero sólo son posibles como resultado y expresión de esta misma vida. Por ello, para Jacobi, la actividad viva y creadora es inaccesible al lenguaje, porque el lenguaje no es posible más que como resultado de esta actividad: «si se

quisiera decir algo sobre ello, habría que hablar de revelación»[43].

Con esta certeza de la fe, de que a los objetos del conocimiento mediado y al mundo construido les tiene que subyacer una productividad de autoactividad creadora sin la cual no sería posible ni podría ser pensada, Jacobi inaugura, aun sin formularlo él mismo de tal modo, un concepto de Dios que evita y supera tanto las consecuencias fatalistas de la sustancia de Spinoza como la dimensión inmediata inconceptuada de su propia concepción. Este Dios no es sólo el objeto o el opuesto del conocimiento o la fe. Se manifiesta y revela como productividad creadora en los objetos del conocimiento finito y esto significa que interpreta ya en el fundamento un pensamiento de Dios que Hegel más tarde explicitará como «Espíritu»: lo absoluto autoencarnándose en lo otro de sí mismo. «Somos, vivimos y es imposible que exista un tipo de vida y de existencia que no sea una forma de vida y existencia del propio Ser supremo», escribe Jacob, en su novela epistolar titulada *Eduard Allwills Brief Sammlung* de 1792.

Schelling retoma esta implicación del concepto de Dios de Jacobi, que supera la *natura naturans* concebida objetivamente por Spinoza, convirtiéndola en una sustancia espiritual que toma cuerpo y en una productividad originaria, en su escrito *Sobre el Yo…*, cuando hace referencia explícita a la crítica de Jacobi al conocimiento teórico. Schelling resalta en su prólogo que «una filosofía que se fundamenta sobre la esencia del propio hombre no puede acabar en fórmulas muertas como tantas prisiones del espíritu humano, que simplemente vuelven a llevar a los conceptos dados a un estadio más elevado y entierran la obra viva del espíritu humano en riquezas muertas; por el contrario, si se me permite decirlo con palabras de Jacobi, lo que le importa es desen-

cubrir la existencia y revelarla, es decir, que su esencia es espíritu y no fórmulas ni letras, pero su más excelso objeto no es lo mediado por medio de conceptos y comprimido con dificultad en ellos, sino que tiene que ser inmediato, que sólo se actualiza a sí mismo en el hombre»[44].

El intento aquí emprendido de actualizar a lo absoluto como tal en lugar sólo de pensarlo, ya no puede adecuarse a un discurso teórico «sobre» ni a una idea de Dios postulada a partir de la posibilidad de la razón práctica. Lo primero sería, como indican ya Kant y Fichte, dogmático, y lo último, como critica Jacobi de Kant y Fichte, ya sólo puede concebir a Dios como más allá, pero no como su presencia como tal y por lo tanto conduce al «nihilismo»[45]. Esto significa —y esta consecuencia subyace al concepto especulativo de sistema de Schelling y Hegel había asumido la crítica al racionalismo de Jacobi— que la «presentación» del ser absoluto es ella misma su encarnación, pues ésta le pertenece necesariamente en la medida en que lo absoluto no puede ser pensado sólo como concepto opuesto a lo finito que excluye a éste, sino que sólo puede haber absoluto en lo finito y por lo finito.

Schelling retoma de nuevo este pensamiento en su tratado sobre la libertad y lo defiende contra la acusación de panteísmo y fatalismo, que también repite F. Schlegel contra Schelling tras la crítica de Jacobi a Spinoza[46]. Después de demostrar lo insostenible de la oposición presupuesta por la crítica panteísta entre lo finito y lo absoluto, dice lo siguiente: «¿Acaso queda otra salida en contra de esta argumentación más que salvar a los hombres con su libertad en el propio ser divino, puesto que ésta es impensable en oposición con el poder absoluto y decir que el hombre no está fuera de Dios, sino en Dios, y que su propia actividad pertenece a la vida misma de Dios?»[47].

El pensamiento de base de que lo absoluto no adquiere una expresión adecuada entendido como lo infinito opuesto a lo finito, sino que precisamente también esta misma oposición es otra forma de expresión de lo absoluto, es común a los pensadores del idealismo especulativo Schelling, Hegel y Hölderlin. Esto no es una mera fórmula, sino que detrás se encuentra el conflicto dramático en el que están inmersos lo infinito y lo finito en la medida en que ambos están determinados como negatividad del otro y con ello precisamente como relación sin la cual ninguno de los dos puede ser pensado sin el otro. Se trata de un conflicto que atormenta durante toda su vida a Jacobi hasta la depresión. En su novela epistolar (*Eduard Allwils Brief Sammlung*) escribe lo siguiente[48]: «Un oscuro misterio pesa sobre todos nosotros: el misterio del no ser, de la existencia que pasa por la caducidad, de la riqueza con y gracias a una gran pobreza, el misterio de lo finito».

«Nihilismo» es un concepto introducido por vez primera por Jacobi en los debates filosóficos. El pensamiento de Schelling, Hegel y Hölderlin también se deja interpretar como un intento de resolver la profunda problemática de este concepto, el problema de la «nada» y el «todo» más allá de lo finito y también de tocar el «misterio del no ser». Los tres pensadores siguieron al cabo diferentes caminos y su enfática amistad inicial terminó en el silencio. Con todo, siguieron compartiendo el pensamiento de base que había sentado los cimientos de su amistad: el pensamiento de lo absoluto como identidad de términos no idénticos.

D. *Presentación de lo absoluto y absoluta presentación: Schelling y Hegel*

Cuando en noviembre de 1800 Hegel le escribe a Schelling para comunicarle su propósito de marchar a Jena en calidad de profesor de la universidad, esta es la primera to-

ma de contacto tras cuatro años de mutuo silencio. El intenso intercambio epistolar entre los amigos, tras la partida de Hegel de Tubinga, en el cual éste se limitaba esencialmente a comentar los primeros escritos filosóficos de Schelling en calidad de «aprendiz», como él mismo dice, acaba bruscamente en el verano de 1796. En los años del mutuo silencio ya había comenzado el auge filosófico de Schelling que le había conducido a Jena al lado de Fichte. Entretanto Hegel había encontrado una forma propia de lenguaje y presentación filosóficos gracias a un estrecho contacto con el círculo de Francfort en torno a Hölderlin y había aprovechado en gran medida la crítica de Hölderlin a Fichte[49].

Pues bien, poco antes de comenzar su actividad en Jena como profesor de filosofía, Hegel se topa con el problema que también Schelling encuentra en el pasaje mencionado más arriba a propósito de la crítica de Jacobi al racionalismo: la necesidad de pasar de la forma de concepto filosófica a la «vida» y la búsqueda de una presentación objetiva de lo inmediato que no se limite de nuevo a ser sólo mediada. En dicha carta Hegel escribe: «En mi formación científica, que surgió de necesidades subalternas del hombre, tuve que dejarme empujar hacia la ciencia y el ideal de la juventud tuvo que transformarse en una forma de reflexión y al tiempo en un sistema; ahora me pregunto, mientras sigo ocupándome de ello, cómo puede encontrarse el camino de retomo que lleva a la vida del hombre»[50].

Detrás de esta idea se encuentra, al igual que en Schelling, el pensamiento de base de que el absoluto como tal no puede ser presentado de manera tal que sea el objeto o contenido de la presentación. Al igual que «la» vida sólo es real en formas concretas de vida, esta presentación determinada de «lo» absoluto es también su realización. Sin su concretización, tal presentación quedaría fijada como un abstracto

sin cuerpo en contraste con lo finito concreto. Pero al mismo tiempo esta presentación o forma de vida concreta no es de modo absoluto y sin diferencias «lo» absoluto mismo, pues si se redujera a una forma determinada ya no sería absoluto, de igual modo que «la» vida fijada en determinadas formas de vida no sería vida, sino petrificación.

La identidad y diferencia de lo finito y lo absoluto caracterizan en su mutuo tanteo y penetración su presentación conceptual, que por ello mismo sólo puede concebirse de modo dinámico, como desarrollo. El carácter doble de su relación con lo finito es básico para un concepto de lo absoluto presentado de modo especulativo: el concepto de lo absoluto no se puede agotar en ser lo otro de lo finito para una negación radical de lo finito, es decir, hay que comprenderlo también, en tanto que identidad, como teniendo un origen común con lo finito.

A este último hay que entenderlo por consiguiente gracias a su finitud como encarnación o forma de vida de lo absoluto y hay que pensarlo como autosuficiente. Pero precisamente esta autosuficiencia de lo finito, que se le corresponde en tanto que presentación de lo *absoluto*, debe de eliminarse también de nuevo en la medida en que es precisamente sólo una *presentación* de lo absoluto: una encarnación suya determinada y con ello nunca «la» encarnación absoluta y para siempre. La encarnación de lo absoluto es necesariamente finita. Es la muerte de lo finito en la que «lo» absoluto se manifiesta y se realiza como una inagotabilidad. Sin esta muerte quedaría fijado en una determinada forma de presentación.

La complicada dinámica que hay que pensar aquí, la cual exige un concepto de lo absoluto ya no sólo formal y cuyos pensamientos y presentación sólo son posibles una vez más como actualización determinada y con ello actualización fi-

nita de sí mismo, es precisamente la dinámica que Hölderlin, Schelling y Hegel ya reconocieron muy pronto en la tragedia griega, que les pareció que ofrecía una forma de lenguaje adecuada para esta relación dinámica entre lo finito y lo absoluto.

En la interpretación de lo trágico de Schelling[51] lo primero que irrumpe en la acción del protagonista es la oposición de finito e infinito. En la realización de la libertad del que actúa reside a la vez su culpa. Esta oposición encuentra su conciliación en la muerte del que actúa, una muerte que para Schelling tiene dos contenidos: por un lado la realización del infinito como tal, que no sería tal infinito si existiera una oposición a lo finito, y por el otro, el reconocimiento de la libertad de lo finito. Pues lo infinito sólo puede ser *real* privando de su libertad a lo finito. Por lo tanto, la autosuficiencia y la muerte de lo finito forman parte de la realidad de lo absoluto. Sin la oposición de ambos la libertad no sería real, al igual que sin la superación de la muerte de su realidad determinada, quedaría atada a ésta y ya no sería libertad, es decir, ya no estaría abierta. En la tragedia el concepto bajo el que se presentan la realización y la consumación de lo finito y lo infinito, es el «destino». Sin su oposición, al igual que sin su superación, el hombre y Dios no son reales.

De igual manera que en la tragedia es la muerte del protagonista, en la filosofía es la muerte de la forma determinada de presentación y de lenguaje aquella con la que se abre la experiencia consumada de lo absoluto. Precisamente esto mismo es lo que opina Schelling con su concepción, al principio compartida con Hegel, de una «intuición intelectual» en la que se «aniquila» la forma de reflexión mediada-mediadora del conocimiento objetivo: «El momento supremo del ser —escribe Schelling en su VIII carta sobre dogmatismo y criticismo— es para nosotros el tránsito al no ser, el

momento de la aniquilación [...] despertamos de nuestra intuición intelectual como del estado de la muerte. Despertamos mediante la reflexión, es decir, por medio de una vuelta obligada a nosotros mismos. Si prosiguiera con mi intuición intelectual dejaría de vivir. Saldría desde el "tiempo a la eternidad"»[52].

Schelling, que tan estrictamente separaba la intuición intelectual de la reflexión, tal y como hacía Jacobi con la fe y el saber, detiene el lenguaje ante lo absoluto: mientras hablemos, hablaremos necesariamente de objetos y cuando salimos por encima de esta relación objetual, a la perspectiva absoluta, el lenguaje se suspende[53]. Por ello, desde sus *Cartas sobre dogmatismo* y *criticismo*, Schelling considera al lenguaje del arte como al único que permite —frente a la forma de concepto definitiva de la ciencia— una presentación de la penetración especulativa de lo finito y lo absoluto. Pero también este lenguaje del arte es una forma de lenguaje determinado y con ello se encuentra separado de lo absoluto que él presenta por una línea imposible de rebasar: esta forma «revela» lo absoluto, pero no es sin embargo su realidad consumada, la cual sólo se hace presente en la intuición intelectual. Nueve años más tarde escribe lo siguiente en *Filosofía y religión*: «Pues todas las formas posibles de expresar lo absoluto son sólo modos distintos del mismo de manifestarse en la reflexión [...] Pero su esencia, que en tanto que ideal es inmediatamente real, no puede ser reconocida a través de explicaciones, sino sólo por medio de la intuición»[54].

Con esta estricta diferencia entre lenguaje e intuición, Schelling conserva frente a Hegel una conciencia de lo provisional de cada posible presentación de lo absoluto, una conciencia de su finitud. «Lo» absoluto en Schelling ha de ser expresado por lo tanto como la absoluta apertura e ina-

gotabilidad que encierra la muerte de lo finito, su «aniquilación» en la intuición intelectual. Pero esta conciencia de Schelling de lo provisional de cada forma determinada de presentación tiene que pagar el precio de que Schelling vuelva a concebir la dinámica de la relación doble de lo finito y lo absoluto, la autosuficiencia de lo finito y su estado de superación dentro de lo absoluto, como algo de nuevo petrificado, permanente, pues en presencia de la profundidad de lo absoluto resulta indiferente la multitud de formas de lenguaje y presentación posibles, no es «nada». La «aniquilación», la muerte de lo finito, no tiene su fundamento dentro de lo finito mismo.

Hegel evita esta presentación petrificada del desarrollo dinámico del concepto de absoluto. La evita ya al principio de su trabajo conjunto con Schelling en Jena. En su *Escrito sobre la diferencia*, que se esfuerza por lograr una defensa de Schelling contra Fichte en primera línea y sin embargo lo que en realidad consigue es sólo presentar la posición de Schelling. Hegel desarrolla ya una concepción de presentación sistemática que presenta la superación de lo finito en lo absoluto como un logro de lo finito mismo, el cual no sólo revela a lo absoluto, sino que le confiere realidad. En realidad. Hegel, que tras la aparición de este escrito fue considerado por todos como partidario y portavoz de Schelling, ya había llegado a Jena con una forma independiente de presentación de lo absoluto. En la época en la que escribió esa carta a Schelling ya estaba preparando un escrito del que sólo se nos ha transmitido una parte bajo la forma del denominado *Fragmento de sistema*. En este escrito, que al mismo tiempo utiliza la diferenciación de Jacobi entre filosofía y religión, ya se anuncia una explicación sistemática de lo absoluto que va más allá de la forma de presentación estática de Schelling de la génesis de lo absoluto, en la me-

dida en que el propio Hegel introduce esta forma de presentación en la dinámica de esa génesis. En otras palabras, Hegel no separa una intuición intelectual inmediata de lo absoluto, de su forma de presentación sólo posible en la reflexión, sino que para él son la propia dinámica de la presentación, la autosuperación de la reflexión, aquellas cuyas contradicciones son constitutivas para el concepto de absoluto. Para Schelling por el contrario, sólo es constitutiva la aniquilación de la contradicción y no ella misma como tal y en su determinación. «La vida pensante», como llama Hegel al reconocimiento objetivo de la reflexión retomando ecos de Jacobi, «siente» —como él escribe— la contradicción que separa su concepto de lo absoluto pensado objetivamente de este mismo absoluto, «siente la única oposición que subsiste todavía, la de sí mismo contra la vida infinita —o bien, la razón reconoce todavía lo unilateral de esta disposición, esta contemplación— y esta vida pensante saca a la luz a partir de la figura, de lo perecedero, de lo mortal, lo que infinitamente se opone y lucha, lo vivo, lo libre de caducidad [...] no una unidad, una relación pensada, sino vida completamente viva, omnipotente, infinita, y la llama Dios [...]»[55]. Si no fuera por la división de lo finito, de donde sale su realidad, Dios sería para Hegel un abstracto incorpóreo.

Aquí ya no sólo es necesaria, como en la concepción trágica de Schelling de la intuición intelectual, la muerte de lo finito para revelar lo absoluto como tal, sino que esta propia muerte, que Hegel piensa no sólo como aniquilación dentro de lo absoluto, sino como autosuperación de lo finito, hace real el concepto y la presencia de lo absoluto: «En el todo vivo —escribe Hegel— se encuentra también Ja muerte, la oposición, el entendimiento [...]»[56]. Esta comprensión productiva de la muerte o de la contradicción dentro de lo finito caracteriza el concepto de lo absoluto de Hegel ya desde

su época de Francfort, Con ello, con su concepción, persigue frente a Schelling ya desde el principio una presentación sistemática de lo absoluto, por encima de la oposición trágica entre lo finito y lo infinito, que sólo puede presentar la muerte como un «destino», como necesidad que cae sobre lo finito para que lo absoluto se actualice. Para Hegel esta muerte es algo más, ya no sólo el mero acontecimiento, sino el acto de la consumación de lo finito y lo absoluto en cuanto acto de lo finito.

Este pensamiento de base de Hegel, según el cual la presentación de la contradicción inmanente en lo finito y su superación no sólo revela la presencia presupuesta de lo absoluto y la confirma, sino que es la primera en consumarla en absoluto, es el que le hace ver más tarde a la historia como el teatro de los acontecimientos en el que se desarrollan estas contradicciones y lo absoluto encuentra su presencia. Por otro lado, esto también enturbiará la vista de Hegel para ver que la presentación de lo absoluto y su historia es a su vez esencialmente finita y por lo tanto, en última instancia, no puede ser entendida como encarnación de lo absoluto «en» la historia. Schelling, que desarrolla el concepto de absoluto con poca consecuencia, pero con mayor sensibilidad por lo que respecta a lo pasajero de toda presentación determinada y de toda encarnación de lo absoluto, escribe el 30 de julio de 1808 en una carta a Winddischmann refiriéndose a Hegel, que sería injusto «dejar que [Hegel] pierda ese estilo con el que quiere convertir en norma general lo que sólo está hecho y adecuado para su naturaleza individual».

Esta diferencia en la comprensión de la presentación y del sistema entre Schelling y Hegel es la que conduce a que Hegel constituya en fundamento de su concepto de sistema una posibilidad de contacto y una «interna necesidad» de todas las posibles formas de pensamiento y experiencia,

mientras que para Schelling la experiencia de lo absoluto sigue siendo siempre algo esotérico sólo experimentado por aquel que se haya elevado hasta una intuición intelectual libre de conceptos. En esta medida, Schelling siempre ha defendido la separación entre la presentación lógico-lingüística de Jo absoluto y el propio absoluto que se presenta, separación que recibió de la recepción de Spinoza de Jacobi y que el propio Hegel piensa una vez más como relación que comprende la contradicción como constituyente de lo absoluto. «Hay que mostrar particularmente —así formula Hegel en el *Escrito sobre la diferencia* la tarea de presentación especulativa de lo absoluto— en qué medida la reflexión es capaz de concebir a lo absoluto y, en su actividad, en tanto que especulación, conlleva la necesidad y la posibilidad de ser sintetizada con la intuición absoluta y de ser para sí, subjetiva, tan completa como debe serlo su producto, esto es, lo absoluto construido en la conciencia»[57].

Al mismo tiempo Schelling escribe que «el sistema de identidad absoluto [...] está completamente alejado del punto de vista de la reflexión, porque éste parte de oposiciones y está basado en opuestos»[58].

A Schelling, a quien resulta inconmensurable el pensamiento, lo que no se puede pensar con anterioridad, tenía que parecerle esta conclusión de Hegel, que todavía acepta lo finito dentro del concepto de absoluto, como una forma de disolver su común pensamiento de base. Por su lado, Hegel concibe el pensamiento de Schelling, desde sus *lecciones* de 1805 como un formalismo petrificado al que le falta el lenguaje y el desarrollo lógicos[59].

La evolución externa de la relación entre Hegel y Schelling se distingue por una creciente falta de comunicación aunque nunca se rompiera del todo un contacto personal sin compromiso.

La última carta intercambiada entre ambos amigos la escribe Schelling el 2 de noviembre de 1807. En ella expresa su incomprensión acerca de la polémica delimitación de Hegel de aquello que éste llama «movimiento del concepto», refiriéndose a la intuición aconceptual de Schelling[60]. Entre otras cosas Schelling escribe lo siguiente: «y por ello reconozco que hasta ahora no consigo comprender tu intención cuando opones el concepto a la intuición. Supongo que con ello no puedes querer decir otra cosa más que lo que tú y yo hemos nombrado idea, cuya naturaleza es precisamente la de tener una parte que es concepto y otra que es intuición». Hegel ya ni siquiera intentó deshacer esta disensión entre ambos.

Pero los caminos de Hegel y Schelling en realidad ya se habían bifurcado al principio de su colaboración en Jena, aunque aparentemente todavía discurrieran algún tiempo de modo paralelo. La consecuencia con la que Hegel se sometía al «esfuerzo del concepto» y seguía desarrollando la forma conceptual de su sistema, así como la disposición al riesgo casi sistemática de Schelling, con la que constantemente volvía a situar a su propio pensamiento en un nuevo inicio, tenían que ser forzosamente ajenas la una de la otra desde el principio. Una auténtica comunión filosófica habría exigido de ellos, según sus propias aspiraciones, un reconocimiento en el otro de lo que es «otro respecto a sí mismo» en cada caso, esto es el perfeccionamiento y relativización de su propia forma conceptual.

4

EL CAMINO FILOSÓFICO HASTA 1809: UNA TEORÍA DEL SUJETO

Al llegar aquí, después de haber expuesto una imagen tópica de la evolución de Schelling y después de introducir una comprensión de Schelling a partir del contexto filosófico en el que surge, estamos autorizados a preguntar qué pasa realmente en el camino que llega hasta 1809 por encima o por debajo de las etapas que la investigación ha designado y atribuido a Schelling.

Un primer resultado que se deduce del análisis del contexto filosófico es que en realidad la doctrina de la ciencia de Fichte irrumpe en un pensamiento ya articulado en 1794. Habría que añadir que, además, hacer comenzar el pensamiento por los escritos de 1794 hace olvidar que éste ya había encontrado la forma impresa en 1792 y 1793. En efecto, de estos años son los dos primeros escritos de Schelling que, curiosamente, ya tratan temas caros al tratado sobre la libertad de 1809 y a la última filosofía: el mal y los mitos[61].

En el primero de ellos, *De prima malorum*[62], Schelling mantiene ya una elaborada noción de historia según la cual ésta tiene un principio y un final que son respectivamente el estado de naturaleza y el estado de la razón (al que se llega precisamente corno resultado de la historia de la razón).

En la atmósfera de la época de Tubinga anterior a Fichte es evidente la coexistencia de dos direcciones fundamentales de la tradición históríco-filosófica que en buena medida son opuestas (y en buena parte, para los idealistas, habrá que hacer coincidir): la filosofía moderna que viene de Descartes y cuyo máximo principio presupone una diferencia entre espíritu y naturaleza, entre sujeto y objeto, y la filosofía de raíz neoplatónica y medieval, cuya máxima intención habla de unidad y de «reunificación» de los opuestos a par-

tir de algo, un origen, que está más allá o es anterior a la diferencia y la escisión entre espíritu (sujeto) y naturaleza (objeto), escisión que será necesario, en todo caso, superar a partir de dicho origen.

Sobre la escisión y su superación tratará en realidad toda la filosofía de Schelling hasta el final, pero esa tarea no abandona el suelo de la tradición inmediata del filósofo, el terreno de la subjetividad moderna inaugurado por Descartes, por mucho que en Schelling esa tarea sea, a pesar de todo, original.

En realidad, así caracterizado, el idealismo de Schelling no deja de ser la reelaboración de una teoría del sujeto que, desde luego, tiene que ser comprendida a partir de la situación abierta por Kant con la primera *Crítica* y que curiosamente no es asimilada desde esa perspectiva por Schelling (ni por el idealismo alemán en general), pero que decide sin embargo el surgimiento de una noción como la de absoluto.

En efecto, la diferencia entre sujeto y objeto, tal y como es pensada en términos cartesianos, no alcanza una primera resolución hasta llegar a Kant, en cuya *KrV* se hace patente la consistencia misma de la subjetividad, el ser mismo de ese sujeto que está en la base de todo lo que hay. Se dice allí que el sujeto es «trascendental», o lo que significa lo mismo, que el sujeto no tiene en realidad consistencia, puesto que es pura forma sin contenido. Un sujeto que es sólo forma revela en última instancia lo que es: nada. Frente a este sujeto, esto es, frente a esta nada, se hace evidente a su vez, precisamente porque es lo único que se puede ver, «el otro lado» de la nada, que si no es el ser, es el devenir, que consiste en todo lo que hay, en toda esa «aposterioridad» que queda independizada, es decir, desligada de todo, pues no puede apelar a ningún ser anterior. Todo queda del lado del contenido, del devenir, pero entretanto este devenir, este to-

do absoluto, sin un ser *previo* que lo soporte, resulta infundado y «sin presencia». En cierto modo, procurar esa «presencia» es lo que significa «sistema» en el idealismo alemán, que ya no puede consistir en un sistema del pensamiento, sino en el sistema mismo de lo absoluto donde todo se juega.

Lo absoluto deja de ser así la cima de un camino bienaventurado, del objeto excelente al que se trata de conocer y llegar, para convertirse en el resto en el que de hecho y obligadamente nos encontramos, la carga pesada y peligrosa que hay que asumir y, si se trata de filosofía, fundamentar de nuevo.

Ya hemos visto que Schelling trata desde el primer momento de lo absoluto, que no puede presentarse de modo relativo porque esencialmente no consiste en ser un objeto ni un sujeto. Al contrario, lo absoluto es el mismo devenir, el tiempo, que Schelling ya comprendió en su escrito de 1792 como historia, como la historia que va de la naturaleza a la razón y que consiste elementalmente en ese mismo desenvolvimiento de la razón.

En 1792 Schelling no tiene todavía un significado «filosófico» de razón (habría que decir aquí, un significado «trascendental») y éste es precisamente el que le llegará de Fichte como significado del «Yo». La noción filosófica del Yo se encuentra, no obstante, con ese sentido de razón ligado al tiempo histórico. Las que se toman como dos primeras obras filosóficas de Schelling de 1794 y 1795 adoptan, aunque no sea por su sentido último, según hemos tratado de mostrar, la forma de una filosofía del Yo.

Pero inmediatamente después de esos primeros escritos, Schelling desarrolla una filosofía de la naturaleza. Pasar del Yo a la naturaleza puede ser interpretado como un paso

atrás, incluso respecto a la filosofía crítica, un regresar a la sustancia (naturaleza) desde el sujeto (Yo). Pero esta última opinión se hace posible por identificar con excesiva rapidez sujeto con espíritu, esto es, el sujeto con el Yo, cuando en realidad se está tratando de tres asuntos diferentes (Yo, naturaleza y sujeto) y no sólo de dos (naturaleza y Yo). Desde este punto de vista, entrar en el tema de la naturaleza significa introducirse más a fondo en el sujeto. ¿En qué sentido?

La subjetividad que Schelling tiene presente no es la de la razón teórica, porque no le interesa una razón enfrentada a objetos, sino la de la razón práctica en el sentido kantiano, pero con una diferencia.

Mientras que en Kant se trata todavía de ideas (absolutas) *para* la razón, en Schelling sólo cabe hablar de ideas *en* la razón, en una subjetividad que no reconoce realidad estable y fija, sustancial, enfrentada a ella, sino, por el contrario, una realidad que se produce en la misma subjetividad inquieta, dinámica, en devenir. Esta subjetividad que no es sustancia sólo es comprensible como una voluntad cuyo único ser posible es la libertad. Desde este ser, desde esta voluntad que no viene obligada por ningún mundo ni sustancia exterior, ya no es necesario preguntarse cómo es el mundo, sino cómo se quiere que sea. Al plantear esta pregunta, se presupone que el mundo no puede existir como sustancia. Pero entonces, ¿a qué viene el interés por la naturaleza si en ningún caso se trata de una recaída en la sustancia? Más brevemente, ¿qué es aquí la naturaleza? No es el otro lado del sujeto, sino, por el contrario, el origen del mismo, pues si éste es actividad, voluntad, devenir (tiempo), tiene que venir de algún sitio y este sitio es la naturaleza.

Siendo la naturaleza la condición misma del sujeto, del espíritu, ¿por qué son sin embargo dos asuntos diferentes?, ¿por qué esa escisión? La filosofía misma fue la causante de

la escisión al introducir la reflexión y relegar la naturaleza al papel de objeto, y si quiere lo absoluto tiene que reconciliar los dos polos, superar la escisión. Para posibilitar el cumplimiento de lo absoluto, la filosofía de la naturaleza tiene que mostrar de qué manera la naturaleza subyace de antemano como absoluto, porque sólo así se hace posible la superación de la escisión, la construcción efectiva de un todo.

Con esta concepción de naturaleza se alcanza una nueva forma de entender el sujeto que, Jejos de ser el origen del conocimiento o del ser de la naturaleza, es, por así decirlo, su punto de llegada. Pero no se trata, como pudiera parecer, de una desvalorización del papel del sujeto, pues por el contrario lo que ocurre es que el sujeto tiene su origen en la naturaleza precisamente porque ésta es una realidad pre-subjetiva. Dicho en otros términos, lo que ocurre es que el sujeto no es sólo espíritu, sujeto subjetivo, consciente, sino que es también naturaleza, esto es, sujeto objetivo, inconsciente.

En cierto modo, con Schelling se alcanza en la historia de la filosofía *una ampliación decisiva del sujeto*, o lo que viene a decir lo mismo, una ampliación total de la razón, que no termina en el ámbito del espíritu, sino que integra igualmente a la naturaleza como algo propio.

Por otra parte, si la noción de historia estuvo asociada siempre a la de espíritu, desde esta nueva perspectiva cabe hablar de una historia de la naturaleza. Ambas, historia de la naturaleza e historia del espíritu, constituyen la historia del mundo, del todo, es decir, constituyen la historia misma que es lo absoluto.

Esta concepción aquí esbozada encuentra una de sus culminaciones en la filosofía de la identidad de 1801, pero aquí también veremos cómo Schelling no abandona esta com-

prensión del sujeto y la razón cuando el sistema de la identidad entre en crisis a partir de 1804.

Sí resultará abandonado en esta fecha el *sentido* de la relación entre espíritu y naturaleza, sentido próximo a la concepción «ilustrada» de naturaleza y razón. Formulado de modo simple, se puede decir que Schelling es heredero de esa tradición de la Ilustración según la cual el entendimiento puede conocer toda realidad, puede conocer la naturaleza de forma transparente porque en el fondo la misma estructura y organización de la naturaleza es igualmente transparente y «racional». En cierto modo, Schelling ha diseñado una teoría de la subjetividad en la que lo absoluto se presenta como indiferencia de sujeto y objeto, se presenta sin ninguna escisión. Y ciertamente esto vale para lo absoluto «que tuviera que presentarse», vale, por decirlo de alguna manera, como una buena definición de absoluto que no se corresponde, sin embargo, con lo que hay, que lejos de mostrar su cara reconciliada, se revela desgarrado, lleno de contradicciones y, desde luego, muy poco transparente, muy poco racional. Y lo que hay es el mundo, y en el mundo, no en lo absoluto, es donde vive el hombre. De alguna manera, el hombre (y el mundo mismo) está separado de lo absoluto, está «caído».

Pero ¿cómo puede el mundo, cómo puede el hombre, *ser* fuera de lo absoluto si lo absoluto es el todo? Además, ¿cómo ha surgido en general lo que no es absoluto?, ¿cómo lo no absoluto puede provenir de lo absoluto?

El tratado sobre la libertad recoge ya una comprensión del ser y de lo absoluto que permite responder a estas preguntas. Pero esta comprensión no es exclusiva de Schelling, pues se encuentra muy ligada a la nueva concepción de la naturaleza sostenida por el romanticismo tardío, que en general se rebela contra la concepción ilustrada del mundo, de

la naturaleza o de la historia, contra la comprensión racionalista, para la cual la naturaleza tiene un sentido positivo, transparente, paradisíaco, armónico. Frente a esta concepción, la naturaleza representa para este romanticismo más bien el mundo de la oscuridad insondable y abismal, el enigma irresoluble y opaco, el movimiento caótico y desordenado; en definitiva, la naturaleza sin entendimiento.

Este cambio de Schelling coincide con su despedida de Jena, donde había desarrollado su filosofía hasta el sistema de la identidad, y con su marcha, primero a Wurzburgo y luego a Munich, donde a partir de 1806 entró en contacto con el físico Ritter y, sobre todo, con el teósofo católico Baader. Y es precisamente por medio de Baader como Schelling conoce el pensamiento de Jacob Böhme, de Oetinger y en general de toda la tradición mística alemana que se remonta a Tauler y Eckhardt.

El tratado sobre la libertad se encuentra muy influido por esta atmósfera, de la que recibe no sólo nuevos contenidos, sino también un nuevo estilo que se puede captar a nada que abramos una página del libro.

Pero sería muy simple afirmar que Schelling sólo desarrolla las ideas que le llegan de Böhme trasmitidas por Baader, pues si Schelling pudo hacerse sensible a dichas ideas fue en buena parte porque mantenía ya una noción de razón en la que la naturaleza jugaba un papel muy peculiar y que le llevará ahora, entendido el lugar del mundo y del hombre como una caída de lo absoluto, a tener que explicar por qué es posible un mundo así toda vez que el concepto de «caída» conlleva un sentido de relación con lo absoluto. En efecto, el hombre y el mismo mundo, que no son ellos mismos lo absoluto, no son tampoco lo extraño y ajeno a aquél, pues para que existiera caída tuvo que haberse dado previamente contacto y vida común.

Llegados a este punto, la terminología y explicación de Schelling pueden resultar muy próximas a la atmósfera terminológica cristiana, que nos habla de caída, pecado, mal, y de hecho así es, pero si se limitaran a esto, las ideas de Schelling o su filosofía a partir de este momento no tendrían ningún interés para la filosofía. Lo dramático es que en este escenario —sobre todo literario— «cristiano» se está jugando una comprensión decisiva del idealismo, en definitiva, una nueva concepción de la razón. Veamos cómo.

La escisión, la oposición entre naturaleza (origen oscuro de nuestro ser espiritual, *realidad* y base de nuestra *idealidad*) y espíritu ocurre o puede ocurrir porque en última instancia esta escisión es igualmente propia de lo absoluto, y precisamente en tanto que su ser genuino. En efecto, en Dios mismo (nombre de lo absoluto para Schelling) cabe distinguir entre su existencia actual y transparente, y el fundamento de la misma, que es ansia oscura, impulso, voluntad. Y precisamente, el mundo sensible, como materia que es, surge de esta «parte» oscura de Dios, inseparable de él, pero a la vez distinta, del mismo modo que la parte ideal del hombre surge de la transparencia de la existencia divina.

Pero si Dios es aquí el nombre de lo absoluto y en definitiva no es otra cosa que la razón, toda vez que para Schelling razón no es sólo lo espiritual enfrentado a lo natural o material, sino precisamente la identidad de ambas dimensiones, alcanzamos un sentido de razón que incluye en sí mismo, y precisamente como lo más elemental, a lo material, inaprensible, caótico, en suma, a la sinrazón. «Lo más elemental» significa aquí, de este modo, que el fundamento de la razón es esa sinrazón a la que Schelling llama voluntad, ser originario. En algún sentido, nos enfrentamos aquí a un nuevo sentido de razón y con ello a un nuevo sentido de idealismo.

La ontología presentada en el tratado sobre la libertad sirve de base de explicación de un sentido de libertad genuino que no se basa en meros conceptos lógicos o teorías, sino en la misma realidad y constitución del ser del hombre, del ser del mundo y, en definitiva, de lo absoluto. Eso puede leerse en el tratado. Por eso, aquí nos interesa más indagar sobre esa «crisis» del idealismo que tiene lugar como consecuencia, precisamente, de esa ontología, una crisis solidaria de la del significado angular del idealismo, del significado de «sistema». La palabra «sistema», tan utilizada en todas las publicaciones anteriores, no aparecerá nunca más como título de una obra de Schelling a partir de 1809. En cierto modo es el tratado sobre la libertad el lugar donde Schelling reflexionará por última vez dramáticamente sobre el sentido mismo del sistema. «Sistema» es sinónimo prácticamente de sistema idealista y a Schelling le resulta claro en 1809 que «para mostrar la diferencia específica, esto es, precisamente lo determinado de la libertad humana, no basta el mero idealismo»[63]. En efecto, en lo tocante a la libertad, es decir, al sentido elemental y vivo, material, del sujeto, el idealismo es un sistema incompleto, o lo que es lo mismo, un sistema nacido de una cabeza humana[64], y lo que nace de cabeza humana, como lo propio de ella, es un conjunto de conceptos e ideas, en el mejor de los casos, articulados. En definitiva, para determinar la diferencia, lo determinado de la libertad humana, y no simplemente de la idea de libertad humana, no valen conceptos y determinaciones[65].

Schelling no abandonará el sentido profundo de sistema, pero no lo entenderá ya en el sentido estrecho de exposición conceptual y lógica. Porque, efectivamente, el sistema de la razón no es algo mental y no porque sea lo opuesto, algo real, sino porque es el mismo sistema de lo real y lo ideal, de la naturaleza y del espíritu, del fundamento y de la

existencia, y tal sistema, tal ser, no es expresable en ideas porque éstas sólo podrían dar cuenta de una parte del sistema, pero no del todo que incluye, como algo elemental y esencial, a lo que no es idea ni entendimiento, a lo que en cierto modo es sinrazón, en el sentido de que es voluntad. El mismo Schelling dará un nombre a su sistema: real-idealismo.

En qué medida este real-idealismo es o no idealismo en el sentido tradicional o va más allá del idealismo, completándolo o superándolo, es una cuestión cuya respuesta tiene que comenzar en el tratado sobre la libertad.

* * *

La interpretación clásica comprende el idealismo alemán como la culminación de la metafísica occidental siguiendo en realidad una comprensión limitada de metafísica y del concepto ligado elementalmente a esa metafísica, el de razón. Según dicha interpretación, el desarrollo y desenvolvimiento máximos de la razón se alcanzan en Hegel. La metafísica idealista sería una continuación ordenada y positiva de la filosofía griega y la filosofía racionalista europea, cuando en realidad es una continuación convulsiva (que la desesperada búsqueda del sistema y el carácter fragmentario que se desprende de esa búsqueda no hace más que confirmar) de aquella filosofía griega, perdida definitivamente, como ya revela de un modo mucho más evidente la poesía de Hölderlin. Lo que quiso el idealismo, y no consiguió, fue fundar filosóficamente la vida histórica y la naturaleza, reconciliar lo que siglos de historia, de filosofía y metafísica, habían separado. Cuando decimos «filosóficamente» queremos decir, como los idealistas, «racionalmente», por medio de la razón. Ni Hegel ni Schelling se desviaron de esa intención, pero quizá Hegel siguiera más fiel a *su* idea de sistema

de razón y Schelling atendiera más a aquella primera apelación a la existencia y la vida que a medida que pasaba el tiempo, se escapaban más y más, y precisamente por culpa de una historia que nose comportaba nada racionalmente, sino muy oscuramente, muy horrorosa y destructivamente.

La sensibilidad de Schelling traduce esta crisis de la realidad como una crisis de la razón, a la que considera, a partir de un momento dado, menos transparente y menos firme de lo que suponía su concepción de la identidad, aunque quizás lo que se tambaleaba era sólo una imagen parcial y unilateral de razón, porque si la metafísica del idealismo alemán es la culminación de la filosofía occidental en el sentido de haber conducido hasta adelante, hasta lo más profundo, el originario y no pensado (no racionalizado) λόγος griego, conduciéndolo hasta la *ratio* y la razón moderna, puede haber ocurrido que en la búsqueda con la razón de ese fundamento (de esa razón), de ese principio que diera cuenta de todo, haya dado con la sinrazón, pero no como algo exterior a ella, sino precisamente como lo más ligado a ella y, aunque oscuramente, como aquello buscado. Porque, ¿qué más próximo a la razón que la irracionalidad que hace frontera con ella? La sinrazón aparece siempre en el trasfondo, definiendo incluso el camino, aunque no sea invitada a la presencia.

Cuando además el máximo logro de la razón tendría que consistir en alcanzar *el principio* mediante el cual fuera posible la comprensión y transparencia total de la realidad, pero que precisamente por ser principio no puede estar fundamentado, no puede tener fundamento, ¿no ocurre que con él alcanzamos también la ausencia de principio?, ¿no ocurre que ganada la razón al mismo tiempo la perdemos?

Quizás las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* profundizan de tal modo en la dimensión idealista como ni siquiera lo hizo desde el punto de vista de

la vida y la existencia la *Fenomenología*, revelándonos la esencia verdadera del idealismo alemán y, por eso, del idealismo occidental que comenzó con Platón: lo que deja ver esa «transparencia» (la razón) no es a su vez transparente, lo que está en el origen de la realidad, de la racionalidad, no tiene ni puede tener nada de racional. Pero eso no quiere decir que ese fundamento infundamentado, y por eso mismo movimiento oscuro, potencia, ansia, esté al margen de la razón, esté al margen del sentido de la realidad que los idealistas quisieron imprimir al mundo, sino que por el contrario forma parte inevitable de ese mundo. ¿Qué descubre Schelling en las *Investigaciones*? ¿A dónde conduce Schelling al idealismo con esta obra? ¿Acaso al postidealismo? Pero ¿no es precisamente este el anti-idealismo, no es Nietzsche? ¿Qué pasa entonces con la identificación de idealismo y metafísica? ¿Qué pasa con la metafísica cuando ya no es un *sistema de razón*, pero sigue siendo sin embargo un sistema? ¿De qué es entonces sistema?

5

INFLUENCIA Y RECEPCIÓN DEL TRATADO SOBRE LA LIBERTAD

Presumiblemente nuestra última pregunta no sería aceptable desde una determinada comprensión normalizada de historia de la filosofía, para la cual lo que sigue a Hegel es precisamente anti metafísica y anti-idealismo. Para esta comprensión, el destino de la última filosofía de Schelling, cuyo comienzo hay que situar indudablemente en el tratado

de 1809, aparece fuera de contexto, por lo menos del contexto del idealismo «ortodoxo».

Por ello, tal vez se haga necesario hablar de *otro* idealismo, es decir, de una obra filosófica que resulte incomprensible sin el idealismo, pero ya no sólo sin Schelling, sino sin el idealismo alemán que Schelling no hace sino conducir más allá de Hegel y por encima del sistema del concepto, al sistema de la misma existencia, al lugar, entonces, donde «sistema» significa algo nuevo. Es el momento de leer conjuntamente la obra de Schelling con la de los sucesores de la filosofía del siglo xix, con Kierkegaard, Schopenhauer y Nietzsche.

En efecto, sin la comprensión del ser como voluntad, que aparece expresada en el tratado sobre la libertad, resultan a su vez impensables posturas como las de Schopenhauer y Nietzsche. Recordemos por un momento los títulos respectivos de los dos proyectos filosóficos más importantes de uno y otro, *El mundo como voluntad y representación* y *La voluntad de poder*. La oposición al idealismo de ambas concepciones es, desde lo que venimos diciendo, oposición sobre todo a Hegel y a Kant, pero no a Schelling. De Schelling depende entonces una salida del idealismo que no tiene porque ser entendida como «ruptura» e «inversión» del mismo, sino como continuación.

Dicha continuación debe ser leída a partir del mismo corazón de la filosofía de Schelling y no exclusivamente a partir del escrito sobre la libertad, pues en éste se produce, según dijimos, la transformación de la idea de naturaleza (y la de sujeto) arraigada ya en su primera filosofía. Ya hemos visto qué papel juega esta concepción en su filosofía, que como filosofía moderna no es sino una indagación por la estructura de la subjetividad. Allí lo explicamos diciendo que una subjetividad que ya no consiste en sustancia, sino en

movimiento, en tiempo, en devenir, tiene que tener un origen. Pues bien, en la filosofía de Schopenhauer también aparece la voluntad como fuerza e impulso ciegos más poderosos que el entendimiento, como origen mismo de la vida y la realidad. En Nietzsche, la voluntad es el genuino ser, común a todo lo que existe y del que todo depende, incluida la razón, cuyo poder es en sí mismo sólo una apariencia, ya que lo que ocurre en el conocimiento y según el conocimiento es igualmente voluntad de poder y según la voluntad de poder. La razón es sólo una sombra del auténtico ser.

Ahora cabría preguntarse, sin embargo, si en realidad no hay un problema de nombres que hace aparecer como diferente lo que puede ser leído en comunidad. Pues tampoco para Schelling la razón es sólo espíritu, y en ese sentido, la razón, que aparece sólo como entendimiento, es igualmente una sombra, precisamente porque Ja razón es también «el otro lado», al punto de que lo que puede predominar en el ámbito de la razón, y por ende decidir el destino mismo del individuo y de la historia, es ese otro lado. Desde esta perspectiva, lo que quizás ocurra es que Nietzsche tiene presente un significado antiguo y limitado de razón, un significado que en buena medida es pre-idealista, y por eso, sólo racionalista, pues por otra parte, sépalo o no, es heredero de una concepción del ser corno voluntad y como devenir que el idealismo ya ha tematizado.

La influencia decisiva del Schelling de 1809 sobre la filosofía «postidealista» de Schopenhauer y Nietzsche debe ser comprendida en el plano de las dependencias propias de la historia de la filosofía, es decir, como influencia que no se produce de modo necesariamente consciente, que no es resultado de una «recepción» asumida de la obra[66].

Respecto a las recepciones asumidas se hace imprescindible referirse aquí a la que podemos considerar interpreta-

ción culminante del tratado sobre la libertad, que evidentemente no por ser recepción en el sentido asumido y consciente deja de ser al mismo tiempo una influencia del plano de la historia de la filosofía en el sentido anteriormente mencionado. Nos referimos a la recepción del tratado llevada a cabo por Heidegger, que quedó expresada en la lección que éste dedicó a la obra en 1936 y que dio origen posteriormente a una publicación del año 1971 con el título *El tratado de Schelling sobre la esencia de la libertad humana (1809*[67]*)*.

Heidegger considera esta obra de Schelling como capital en la historia de la filosofía y en concreto como obra cumbre del idealismo alemán. Podemos considerar la recepción heideggeriana de Schelling en dos planos: por una parte, fijándonos en la atracción inmediata por una obra como la de Schelling, donde Heidegger encuentra[68] su propia problemática, la de la facticidad irreductible a lógica: por otra parte, fijándonos en la posición que Heidegger le hace ocupar a Schelling en su comprensión de la historia de la filosofía[69]. Según ésta, en Schelling se consuma una interpretación de la subjetividad moderna que comenzó en Descartes como «Yo pienso». Si al principio de la filosofía moderna aparece el *cogito* como fundamento de todo lo ente, este fundamento es determinado en Schelling al final de esa filosofía moderna como *Wille*, voluntad, que consiste en el mismo *Ursein*, en el mismo ser originario sobre el que nos asentamos. En realidad, como tal ser absoluto, es decir, desligado de cualquier dependencia, el ser no se debe a ningún objeto «exterior» o en general a objeto alguno, sino sólo a sí mismo. El ser, en definitiva, es *Freisein*, ser libre, ser que no viene determinado por nada porque él mismo se autodetermina a partir de su propia esencia que no consiste, por otra parte, sino en querer.

Podemos hablar ciertamente de una dependencia *filosófica* del postidealismo respecto a Schelling[70], pero cabe hablar también de una recepción de la obra de 1809 en un sentido más *filológico.* En general, el tratado sobre la libertad, que pasó casi desapercibido en su tiempo[71] (un tiempo dominado por Hegel) o al menos no fue considerado una obra filosófica importante, fue la obra que, curiosamente, con posterioridad atrajo de forma recursiva a los lectores interesados en Schelling y de modo especial a determinados filósofos exteriores al idealismo, pero interesados no obstante en una imagen de la historia del idealismo diferente a la que se pueda desprender del «sistema hegeliano». Claro está que si el tratado sobre la libertad ha sido el imán que ha atraído el interés por Schelling, se debe en gran parte a su posición en el conjunto de la obra, es decir, a que es el punto de partida de la «última filosofía», que por muchos motivos ha sido la etapa de Schelling que ha hecho renacer el interés por este filósofo.

Si la suerte de las *Investigaciones* en el momento de su aparición fue modesta, no se puede decir que en la consideración actual de la crítica haya tenido mucha mejor fortuna. En efecto, uno de los investigadores más recientes de la obra de Schelling, Manfred Frank, habla de «sobrevaloración» del escrito sobre la libertad diciendo que incluso ha actuado en detrimento del propio Schelling[72], En general, la investigación sobre Schelling de las últimas décadas, aun tratándose de posturas divergentes o antagónicas, como las de Walter Schulz, Horst Fuhrmans o Jürgen Habermas, por citar a tres relevantes intérpretes de Schelling, que paradójicamente coinciden en su interés por la última filosofía de Schelling, coinciden igualmente en subestimar la obra de 1809.

Pero esta actitud filológica del intérprete actual, es decir, poseedora de una información más completa sobre el conjunto de la obra de Schelling (Manfred Frank encuentra que las *Lecciones privadas de Stuttgart* suplen a las *Investigaciones*[73]*),* contrasta con el impresionante éxito filosófico del pasado del escrito sobre la libertad, cuya culminación es con seguridad la obra de Heidegger de 1936 a la que nos hemos referido.

En la actualidad, el interés que podríamos calificar de más «filosófico» por la obra viene por parte de autores de la órbita de la filosofía de la existencia y de la religión. En este caso no interesa ya si el escrito es una obra de circunstancias, excesivamente influida por el medio nada racionalista de Múnich, o incluso si es simplemente casi un plagio directo, por lo menos en la apropiación de determinados contenidos, del pensamiento de Jacob Böhme. Lo que interesa, sobre todo, es el sentido filosófico que se deduce de una obra que pone en cuestión —y es eso precisamente lo que la hace atractiva— una imagen tópica de la filosofía idealista: la de que la razón es omnipotente, la de que lo racional ni mucho menos es lo real y, sobre todo —y esto es lo más decisivo—, la de que nunca llegará a serlo. Queda de este modo puesta en entredicho la concepción de una historia entendida simplemente como un progreso racional y por eso igualmente la concepción de una razón que puede captar transparentemente la realidad.

* * *

En la actualidad nos encontramos muy lejos de una filosofía como la que representa el tratado de Schelling y en general muy lejos del pensamiento y la sensibilidad que impulsaron la reflexión idealista. Muy lejos de Schelling, pero también de Nietzsche e incluso de Heidegger, en la medida

en que estos pensadores todavía pensaban filosóficamente, ya fuera este modo de pensar metafísico, como el de Schelling, antimetafísico como el de Nietzsche, o exterior a la metafísica, como el de Heidegger. No vamos a indagar en este contexto qué significa pensar filosóficamente y por qué hoy es o no posible continuar pensando así, pero para finalizar estas notas relativas a la recepción de una obra tan lejana a nuestra sensibilidad como la de Schelling que aquí hemos presentado, vamos a sugerir cómo pensamos que podríamos (y quizás deberíamos) dejarnos influir por tal obra.

A nadie le interesa hoy una meditación metafísica acerca de la libertad humana, pues esta noción, cuyas raíces pertenecen precisamente a la historia de la metafísica, es decir, al pasado, se ha desarrollado históricamente hasta un grado en el que sólo se contempla su proyección positiva (es decir, física y no metafísica), sea ésta individual o social, y en ese medio positivo la libertad pasa a ser algo que puede ser tratado cuantitativamente de acuerdo con lo que también positivamente se define como «libertad política», «libertad social», «libertad sexual»... En este contexto, la libertad es considerada como un objeto tratable y modificable, incluso considerable matemáticamente. Esta atomización de la libertad y de las libertades que se conquistan cada día, ya no consiente la renovación de la pregunta por qué es la libertad. Una respuesta como la de Schelling, según la cual la libertad es libertad para el bien y para el mal, sería tomada igualmente como sospechosa, pues evidentemente hoy no ha lugar pensar o hablar sobre sentidos tan metafísicos como el del bien o el mal. Son nociones «reaccionarias», precisamente porque de ellas sólo se conserva culturalmente su antiguo sentido, en un mundo que sólo quiere desarrollarse progresivamente hacia delante en el campo de los logros cuantitativos.

En cierto modo, nuestra ciencia actual, considerando la naturaleza, nos ha convencido casi religiosamente de que el origen y el fundamento de la misma es «comprensible» teóricamente, de tal modo que ha trasladado lo que Schelling llamaría actualidad, apariencia transparente de la existencia, a lo que no vemos, no tocamos y ni siquiera podemos casi pensar, pues nos falta esa teoría con la que poder hacerlo. Nos tranquilizamos con la idea de que el microscopio o el telescopio presentan la imagen clara de lo que no podemos ver, o por lo menos, que se lo presenta a «alguien», a ese especialista lejano y desconocido que en realidad es ya una realidad tan abstracta y metafísica como aquellas que rechazamos como reaccionarias. Así resulta impensable que sobrevengan el desastre y la catástrofe, pues hasta pretendemos tratar y medir teóricamente tal catástrofe. Ésta se presenta sólo como una realidad abstracta y evaluable.

Quizás tendríamos que volver a pensar que en realidad nuestra ciencia sólo nos devuelve lo que nosotros hemos enviado previamente, en definitiva, sólo lo que hemos proyectado con anterioridad, pero nada más. Quizás podríamos pensar que la naturaleza, nuestro mismo ser, continúa siendo tan insondable como siempre, porque de este modo quizás estuviéramos más próximos de una salvación de nuestro mundo. Pero eso nos conduciría a pensar que ese mal que rechazamos como un significado y una realidad pasadas sigue siendo efectivo y actual. Eso nos llevaría entonces a la idea de que podemos transformar algo, incluso de que podemos transformar ese mundo y esa sociedad que sigue su camino hacia delante; nos llevaría a la idea de que hay que retroceder si no queremos ampliar la barbarie y en consecuencia a preguntarnos en qué consiste ese retroceso y cómo tiene que realizarse. Todo eso nos llevaría muy lejos, quizás a la paradójica situación de que todavía tenemos que

tomar una decisión metafísica. Tremenda paradoja para una historia que aceptó unos resultados de la metafísica, de los que vive y se mantiene, pero no dio lugar a lo que la metafísica tenía de liberación y libertad.

Y es quizás en este contexto donde puede volver a tener sentido una indagación metafísica como la de Schelling. En un medio dominado por las ciencias de la naturaleza, que han llegado metodológicamente incluso a los dominios de la psicología humana y al estudio de lo más íntimo del hombre, ¿por qué no volver la mirada a una de las últimas especulaciones filosóficas sobre la naturaleza? En un mundo que tendrá que vivir a partir de ahora atado a los resultados de la investigación elemental de la naturaleza, donde ha descubierto precisamente la posibilidad de la destrucción de la misma, no pudiendo ya retroceder, ¿por qué no leer un tratado filosófico sobre la libertad humana?

6

HILO ARGUMENTAL DEL TRATADO

I. En las palabras preliminares, en calidad de horizonte del tratado, se perfila la disolución de una comprensión de la filosofía que tiene su raíz en Descartes y que separa estrictamente el pensamiento y el reino espiritual de la libertad, de una naturaleza mecánica desprovista de pensamiento. Schelling quiere superar este presupuesto —en vigor desde Descartes a Fichte— por medio de la oposición entre necesidad y libertad, que para él es «verdadera» precisamente porque no está absolutizada. En definitiva, ya no pregunta

por la posibilidad y realidad de la libertad únicamente en el marco de una comprensión del mundo ya dada que fija desde un principio el concepto de aquélla en oposición al concepto de naturaleza. Por el contrario, Schelling quiere preguntar a partir de una unidad originaria sin la cual no sería posible tal oposición. Por ello comprende su tratado de la libertad como una forma «ideal» de completar sus trabajos sobre filosofía de la naturaleza (pp. 149-151) que no se puede entender como un mero añadido a lo ya hecho, sino más bien, en el sentido del «pleroma» paulino, como un cumplimiento en el que debe revelarse una unidad fundamental de la filosofía de la naturaleza y de la filosofía trascendental.

II. La parte introductoria (pp. 111-161) está concebida, sobre todo en su primera parte y aunque no de modo explícito, como respuesta a la crítica al panteísmo formulada por Schlegel en el quinto capítulo de su obra *Sobre el lenguaje y la sabiduría de los indios* de 1808 y que Schelling, tal vez con razón, tomó como una alusión personal.

Schelling va repasando los distintos reproches de Schlegel (que el panteísmo es fatalismo, que niega la libertad humana, que lleva a una total identificación de Dios con las cosas y ahoga la individualidad) y denunciando lo indiferenciado de la comprensión de panteísmo expresada por éste. Schelling pone como colofón a su defensa del pensamiento del Uno-todo, que se remonta a Spinoza, una crítica a este filósofo que arroja luz sobre su propio concepto de ese Uno-todo: «El fallo de su sistema no reside en modo alguno en que sitúe a las cosas *en Dios*, sino en que sean *cosas*: reside en el concepto abstracto de los seres del mundo, esto es, en el de la propia sustancia infinita, que para él también es precisamente una cosa» (p. 143). Schelling no quiere que su presentación sea comprendida según el modelo del conocimiento objetivo, que tiene como objeto a Dios,

sino como una «actividad que pertenece ella misma a la vida de Dios» (pp. 117-119). El concepto de voluntad del idealismo de Kant y Fichte es para Schelling un paso más hacia tal comprensión productiva de la presentación y del sistema. Pero ni siquiera este idealismo es capaz, como critica Schelling, de rebasar las fronteras de una comprensión de la libertad que ha quedado petrificada en oposiciones, que sólo puede concebir la realización efectiva de la libertad en oposición a la sensibilidad o reprimiéndola. Schelling quiere pasar por encima de tal comprensión y hacer que se imponga un concepto «real» y «vivo» de libertad, según el cual ésta sólo puede realizarse efectivamente por medio de relaciones concretas con lo otro, es decir, por medio de necesidades, y que por lo tanto encierra dentro de sí una «capacidad para el mal» (pp. 149-151).

III. La segunda parte del tratado explícita el concepto y la posibilidad de este mal entendiéndolo como base para un concepto vivo de libertad. Schelling comienza con la distinción fundamental, contenida en su concepto de absoluto, «entre el ser en cuanto que existe y el ser en cuanto mero fundamento de la existencia» (p. 161-163). Con esta distinción ya no se presenta a Dios como una cosa, sino como génesis: como desarrollo de un fundamento no pensable a priori al que pertenece todo lo existente incluida su presentación filosófica. A todo lo que es, argumenta Schelling, sólo le corresponde un ser sí mismo absoluto, es decir, no fijado en relación con lo otro,’ en la medida en que la autodeterminación no existe *en oposición a* otro ser determinado, sino más originariamente, *a partir* de la indeterminación de un fundamento carente de determinación. Sin este fundamento la determinación no podría referirse a otra determinación.

Es sobre esta distinción entre fundamento y existencia sobre la que se funda la diferencia de la autosuficiencia de

lo finito respecto a Dios, sin la cual éste sería una unidad abstracta indiferenciada pero no «lo absoluto». Y de esta misma manera se funda aquí la falta de autosuficiencia de lo finito y su superación en lo absoluto, en la medida en que es criatura y no dispone de su fundamento.

La autosuficiencia de lo finito y su superación en lo absoluto ya no son propiedades de lo finito, sino que esto finito no es otra cosa más que la encarnación y la unidad desde siempre determinada de esa diferencia: es «espíritu» (pp. 179-181). Su modo de determinarse en cada caso, bien como unidad del principio humano y divino, bien como intento de una absolutización total de su mismidad humana, es expresión de su libertad y se basa en una decisión fundamental por un ser sí mismo desde siempre determinado. Y así, la posibilidad del bien y del mal se basa en esta diferencia entre fundamento y existencia, pero el mal no es pensado como contrario al principio divino, sino como encarnación fijada unilateralmente y unidad de aquella diferencia, aunque precisamente por eso, también como posibilidad a la que está abierto el espíritu en tanto que unidad autodeterminadora de ambos principios.

IV. La tercera parte (pp. 199-223) pregunta por el paso desde la posibilidad a la realidad efectiva del mal y ello todavía en el sentido general de su «eficacia universal» (pp. 199-201), que se puede concretar de distintos modos en su calidad de polo contrario del bien. ¿Sobre qué se basa el mal que se manifiesta en una decisión concreta de la criatura? Schelling parte de su inicial distinción del concepto de Dios como fundamento o como existencia, pues su desarrollo es el único que finalmente hace concebible a Dios como absoluto. Schelling muestra que los dos principios surgidos de esta distinción, mismidad y amor, se condicionan mutuamente para poder ser efectivamente reales. Para Schelling,

al conflicto en el que la unidad y el desarrollo de la naturaleza y la historia se determinan y manifiestan de nuevo en cada caso, subyace la comprensión de esas «edades» del mundo en las que el principio de la mismidad adquirió su mayor expresión, pero en que el principio del amor y la reunión también alcanza la mayor contradicción para su posible realización. Por ello, la realidad del mal se basa en lo absoluto mismo: es necesaria una formación completa de la mismidad para que el amor y la unidad se puedan realizar en ella y por ella.

V. ¿Qué se puede deducir de lo dicho hasta ahora a fin de aclarar el concepto de libertad viva usado al final de la parte introductoria? ¿En qué se diferencia la «capacidad para el bien y el mal» de un concepto convencional de libertad?

La investigación de «la esencia formal de la libertad» (pp. 221-241) pretende diferenciar a ésta de una comprensión de la libertad que se identifique con una mera elección arbitraria entre dos opuestos. El idealismo de Kant y Fichte ya había obtenido excelentes resultados en esta dirección al determinar la libertad como una «acción que parte de la interna necesidad del ser libre». Pero al determinar esta acción como acción de un Yo, el idealismo tuvo que presuponer su ser determinado aunque general (lo cual en última instancia también es válido para el concepto de Fichte de la acción de hecho). Para Schelling, por el contrario, hay que buscar el fundamento de la libertad en un lugar más profundo: en la plenitud de la nada del fundamento absolutamente indeterminado a partir del cual se produce toda determinación y todo ser por medio de diferenciación. Este originario decidirse y diferenciarse aparece como una acción trascendental no llevada a cabo por «alguien», ya que ella misma, en su calidad de fundamento, subyace como «alguien» a todo autodeterminarse. En ella penetran de modo inseparable

la libertad de la decisión originaria y esa «interna necesidad» (que emana de ella) que obliga a determinarse debido a esa decisión y a tener que referirse de manera determinada a otro ser, determinado de otro modo, esto es, una necesidad en la que la libertad originaria toma por vez primera perfil y figura concretos.

VI. Después de haber presentado el origen del mal y su íntima unión con el bien mediante el concepto de libertad hecha efectivamente real, Schelling se propone estudiar su aparición concreta en el hombre (pp. 237-253). La posibilidad general del mal consiste, como ya ha mostrado, en una escisión entre el fundamento y la existencia determinada, en una fijación unilateral a la existencia que no permite que esta última sea encarnación del fundamento incorpóreo e indisponible, sino que se esfuerza por alcanzar por su cuenta lo general y fundamentador. Pero también en esta escisión, que se manifiesta en la presión a la autoconservación absolut izada, se compenetran bien y mal, libertad y necesidad, de tal manera, que también en ella toma Forma una decisión originaria libre. Para Schelling, no esquivar en la autoconservación de la existencia concreta la interna necesidad que libera tal decisión, sino seguirla en medio de la armonía de mismidad y amor, es expresión de «religiosidad», una religiosidad que, por supuesto, no se orienta según la comprensión de la fe de una Iglesia institucionalizada, sino que intenta expresar los contenidos más íntimos del cristianismo.

VII. Una vez estudiadas la diferencia y la unidad de bien y de mal en su posibilidad y su realidad efectiva, Schelling pregunta por el concepto de Dios a la vista del mal así determinado (pp. 251-273). Schelling hace arrancar de nuevo a su planteamiento, ahora radicalmente diferente, a partir del modo usual de tratar el problema de la teodicea. Muestra

que la libertad de Dios, en la medida en que fundamento y existencia son uno en él, no puede consistir en una elección libre entre bien y mal o entre varios mundos posibles, sino sólo en aquella interna necesidad que procede de la decisión originaria por sí misma, y sin la que Dios sería un abstracto incorpóreo pero no lo absoluto. El mal, cuyo origen reside en la diferencia entre fundamento y existencia en el hombre y cuya justificación reside en la unidad de ambos, no es una elección dada a Dios. Es más bien la expresión de una libertad de decisión originaria que sólo puede recaerle a un ser finito y aún no decidido. En tanto que tal expresión, el mal es tan necesario como el bien y además un lugar de revelación de la libertad absoluta efectiva y en camino de tornarse efectiva. «La propia voluntad sólo entra en actividad —escribe Schelling— con el fin de que exista un opuesto dentro del hombre en el que éste se realice» (pp. 267-269).

Dios, en tanto que absoluto, es aquello que sólo puede realizarse efectivamente en la libertad humana.

VIII. El círculo de la investigación comienza a cerrarse con la pregunta por la «intención última de la creación» y por el sentido de unidad de la distinción hecha al principio entre el ser como fundamento y como existencia (pp. 271-303). Ya al principio del tratado Schelling había designado a Dios como «vida», esto es, como un diferenciarse y revelarse, y había desarrollado tal designación como concretización y encarnación de un fundamento no pensable con anterioridad. Así pues, ¿en qué consiste este fundamento en el que se funda la distinción necesaria entre fundamento y existencia? «¿Cómo podremos llamarlo —dice Schelling— sino fundamento originario o mejor aún infundamento?» (pp. 279-281).

En la medida en que este fundamento precede a todos los opuestos como condición de su posibilidad y realidad efecti-

va, no es sólo su identidad, sino su «absoluta indiferencia» (pp. 279-281) en la que y a partir de la que se genera toda diferenciabilidad y determinabilidad; un no-algo (nada) sin predicado. Aquí, al igual que en la gran mayoría de las opiniones de Schelling en los últimos pasajes, se muestra la dificultad aporética de querer nombrar también aquello que está antes y dentro y subyace a todo determinar.

A la vista de la indiferencia del fundamento, todos los opuestos, como por ejemplo fundamento-existencia, idealismo-realismo, naturaleza-espíritu, conservan en su íntima necesidad y relatividad el sentido fundamental de un desarrollo y encantación de esa unidad sin nombre en el fundamento. También se perfilan mejor aquí Jos contornos de aquello que Schelling llama «sistema», y que sería lo único en lo que la libertad podría llegar a encontrar su presentación y realidad efectiva adecuadas (pp. 111 y ss.), la íntima conexión intenta de todo el tratado. Aquí no se está hablando del edificio conceptual construido por un filósofo, sino de la autoexplicación de la dinámica propia de un concepto vivo de lo absoluto que es designado de modo sólo superficial y abstracto como «indiferencia», cuando este concepto no consuma un desarrollo y una presentación que también incluyen constitutivamente en este concepto a su otro ser: la diferencia y la finitud. No se aspira a una descripción del presente actual de lo absoluto, sino a la actualización del mismo.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

por H. Cortés y A. Leyte

REGISTRO DE OBRAS DE SCHELLING[74]

1792	Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III. explicandi tentamen criticum et philosophicum (Magisterdissertation)
1793	Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt.
1794	Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt
1795	De Marcione Paullinarum epistolarum emendatore (Theolog. Examensdissertation im Tübinger Stift)
1795	Vom Ich als Prinzip der Philosophie
1795	Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus
1796	Neue Deduktion des Naturrechts
1796/97	Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wisssenschaftslehre
1797/98	Aus der Allgemeinen Übersicht der neuesten philosophischen Literatur im philosophischen Journal von den Jahren 1797 und 1798

1797 Einleitung zu den Ideen zu einer Philosophie der Natur

1797 Ideen zu einer Philosophie der Natur

1798 Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik

1799 Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie

1799 Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie oder über den Begriff der spekulativ ven Physik

1800 System des transzendentalen Idealismus 1800 Über die Jenaische Allgemeine Literaturzeitung 1800 Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses 1801 Über den wahren Begriff der Naturphilosophie 1801 Darstellung meines Systems der Philosophie

1802 Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch

1802 Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums

1802 Philosophie der Kunst. Allgemeiner Teil

1802 Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere

1802 Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt

1803 Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie

1803 Die vier edlen Metalle. Miszellen aus der Zeitschrift für spekulative Physik

1803 Über die Konstruktion in der Philosophie

1803 Über Dante in philosophischer Beziehung

1802/03 Abhandlungen und Rezensionen aus dem Kritischen Journal der Philosophie:
Über das absolute Identitäts-System und sein Verhältnis zu dem neuesten (Reinholdischen) Dualismus Rückert und Weiss, oder die Philosophie zu der es keines Denkens und Wissens bedarf. Notizenblatt 1803 Philosophie der Kunst. Besonderer Teil 1804 Immanuel Kant 1804 Philosophie und Religion

1804 Propädeutik der Philosophie (Würzburger Vorlesungen)

1804 System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere

1806 Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichteschen Lehre

1805/06 Aus den Jahrbüchern der Medizin als Wissenschaft:
Vorrede zu den Jahrbüchern der Medizin als Wissenschaft
Anhorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie
Aphorismen über die Naturphilosophie
Kritische Fragmente
Vorläufige Bezeichnung des Standpunktes

der Medizin nach den Grundsätzen der Naturphilosophie

1807 Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur (Rede zum Namensfest des Königs in der Akademie d. Wissenschaften in München)

1807/08/09 Aufsätze und Rezensionen aus der Jenaer und Erlanger Literaturzeitung und dem Morgenblatt:

1807 Notiz von den neuen Versuchen über die Eigenschaften der Erz- und Wasserfühler und die damit Zusammenhängen Erscheinungen

1807 Zu: Die Weihnachtsfeier. Ein Gespräch. Von Friedrich Schleiermacher. Halle 1806

1807 Einiges über Schädellehre

1807 Bild vom Zinsgroschen

1808 Notiz über ein merkwürdiges Bildnis von Herrn Direktor Langer in München

1808 Über die Verfassung der neuen königlichen Akademie der bildenden Künste in München

1809 Zu: Der Streit des Philanthropinismus und des Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit, dargestellt von F. I. Niethammer. Jena 1808

1809 Philosophische Untersuchungen über das Wessen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände

1810	Clara oder über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt. Ein Gespräch. Fragment
1810	Stuttgarter Privatvorlesungen
1811	Übet das Wesen deutscher Wissenschaft
1811	Kleinere Ausfsätze aus dem handschriftlichen Nachlass: Über das sogenannte Wetterschiessen Bericht über den pasigraphischen Versuch des Herrn Professor Schmid in Deilingen Vorschläge, die Beschäftigung der philologisch-philosophischen Klasse betreffend Noch ein Wort über die wissenschaftlichen Arbeiten der philologisch-philosophischen Klasse
1811	Die Welfalter. Fragment
1811/12	Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen usw. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus
1813	Aus der Allgemeinen Zeitschrift von Deutschen für Deutsche. (Briefwechsel mit Eschenmayer)
1813	Die Weltalter. Bruchstück
1813	Die Weltalter. Fragment
1815	Über die Gottheiten von Samothrake. (Beilage zu den Weltaltern)
1815	Anmerkungen zu den Gottheiten von Samothrake

1817	Kunstgeschichtliche Anmerkungen zu Johann Martin Wagners Bericht über die Aeginetischen Bildwerke im Besitz Seiner Kgl. Hoheit des Kronprinzen von Bayern
1818	Spicilegium observationum in novissimam Arnobii editionem
1820	Abhandlungen philologischen und mythologischen Inhalts aus der zweiten Hälfte der 20er und dem Anfang der 30er Jahre: Über eine Stelle des Lucretius Über eine Stelle Platons Über eine Stelle im Homerischen Hymnus an Demeter Über die arabischen Namen des Dionysos Über das Alter kiklopischer Bauwerke in Griechenland
1821	Erlanger Vorträge. (Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft. Über den Wert und die Bedeutung der Bibelgesellschaften)
1827	Erste Vorlesung in München. Rede and die Studierenden
1827	Zur Geschichte der neueren Philosophie
1827/41	Reden in den öffentlichen Sitzungen der Akademie der Wissenschaften in München
1830	Darstellung des philosophischen Empirismus
1833	Über die Bedeutung eines neuentdeckten Wandgemäldes von Pompeji

1834	Vorrede zu einer philosophischen Schrift Victor Cousin's
1838	Worte zum Andenken des Freiherrn von Moll und Sylvestre de Sacys
1840	Anthropologisches Schema
1841	Andere Deduktion der Prinzipien der positiven Philosophie. Erste Vorlesung in Berlin.
1842	Philosophie der Mythologie: Historisch-kritische Einleitung
1842	Philosophie der Mythologie: Erstes Buch. Der Monotheismus
1842	Philosophie der Mythologie: Zweites Buch, Die Mythologie
1847/52	Philosophie der Mythologie: philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie
1841	Philosophie der Offenbarung: erstes Buch, Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie Zweites Buch, Der Philosophie der Offenbarung erster Teil Drittes Buch. Der Philosophie der Offenbarung zweiter Teil
1844	Darstellung des Naturprozesses
1845	Vorwort zu H. Steffes nachgelassenen Schriften
1850	Abhandlungen über die Quelle der ewigen Wahrheiten

1850	Vorbemerkungen zu der Frage über den Ursprung der Sprache
1802/40	Epigranimata, Gedichte, Übersetzungen.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL SOBRE SCHELLING

Presentaremos una bibliografía sumamente breve y parcial en relación con el ingente conjunto de publicaciones que existen sobre Schelling, pero preferimos detenernos a comentar, aunque sea muy brevemente, las obras que nosotros conocemos personalmente, aun corriendo el peligro de ser excesivamente subjetivos o parciales en nuestra selección, que aportar largas listas mareantes de títulos escuetos y muchas veces desconocidos que además pueden encontrarse fácilmente en alguno de los lugares que también indicamos aquí. Nuestra bibliografía pretende sobre todo facilitar el acceso a una introducción de carácter general, bien en el estudio del conjunto de la obra de Schelling, o bien en el estudio específico de alguno de los aspectos concretos o etapas de su filosofía. Con este criterio, dividiremos nuestra selección de títulos en tres grandes apartados: A) Fuentes originales, B) Obras previas de ayuda y consulta para introducirse en la obra de Schelling, C) Literatura secundaria sobre los diversos aspectos y épocas de la filosofía de Schelling.

A) *Fuentes originales*

I. *Ediciones de las obras de Schelling*

No existe hasta el momento ninguna edición crítica completa de las obras de Schelling. La única edición crítica que está en marcha no podrá ya resultar nunca completa, pues partes importantes del *Nachlass* de Schelling (escritos no publicados en vida del autor) resultaron destruidos o desaparecieron en la II Guerra Mundial.

Las únicas ediciones con que se cuenta son por lo tanto las siguientes:

a) Obras completas de Schelling (*Sämtliche Werke*) editadas por su hijo Karl Friedrich August Schelling, aparecidas en Stuttgart entre 1856 y 1861, y divididas en dos grandes apartados, el primero de los cuales cuenta con 10 volúmenes y el segundo con 4. Se acostumbra citar por esta edición de dos maneras: bien citando número de apartado con números romanos, número de volumen con números árabes y número de página (p. ej., I. 1. 180), bien contando los 14 volúmenes en su conjunto, numerados I-XTV o 1-14 (p. ej., I 180) sin indicar el apartado, con lo cual los 4 vols. del II apartado equivalen a los tomos 11-14.

b) Obras de Schelling (Schellings Werke), editadas por Manfred Schröter, siguiendo la edición original, aunque con una nueva organización (6 volúmenes principales y 6 de suplemento), Múnich, 1927-1954, conocidas como edición del aniversario (Münchner Jubiläumsdruck). La edición de Schröter indica también la paginación de la edición original (numerando los volúmenes del I al XIV, sin indicar el número de apartado).

Como complemento de esta edición de Múnich apareció en 1946, también editado por M. Schröter, un volumen que contiene la obra póstuma, es decir, los textos originales de 1811 y 1813 de *Las edades del mundo (Die Weltalter),* acompañados de los correspondientes proyectos y fragmentos.

c) En 1975, año del primer centenario de la muerte de Schelling, la Comisión de la Academia de ciencias de Baviera comenzó a publicar la primera edición crítica completa de las *Obras de Schelling (Schellings Werke).* Los editores son H. M. Baumgartner, W. G. Jacobs, H. Krings y H. Zehner.

La proyectada edición completa está dividida en 4 apartados:

1. *Obras*, II. *Obra póstuma*, III. *Cartas de y a Schelling*, IV. *Escritos a partir de las lecciones de Schelling redactados por oyentes.* Además se prevé la publicación en este último apartado de recensiones de las obras de Schelling y volúmenes de documentación sobre aspectos biográficos. Hasta el momento, 1989, sólo han aparecido los cuatro primeros volúmenes del primer apartado.

d) Una edición no completa, pero sumamente manejable es la de Francfort, 1985, de la editorial Suhrkamp, editada por Manfred Frank con el título *Escritos escogidos (Ausgewählte Schriften).*

Organizada en 6 volúmenes, cada uno de ellos cubre las siguientes épocas: 1. (1794-1800), 2. (1801-1803), 3. (1804-1806), 4. (1807-1834), 5. (1842-1852), 6. (1842-1852).

La edición de M. Frank indica, al igual que la de M. Schröter, la paginación de la primera edición (señalando número de apartado y de volumen).

2. *Ediciones de cartas y documentos*

a) Edición de G.L. Plitt (conocida como Plitt I-III), en 3 vols., Leipzig, 1869-1870 (véase *infra* punto 2. A).

h) F.W.J. Schelling. *Cartas y documentos (Briefe und Dokumente),* editadas por Horst Fuhrmans, vol. 1: 1775-1809, vol. 2: volumen complementario del periodo 1775-1803, Bonn, 1962 y 1973.

c) Correspondencia completa entre Fichte y Schelling, *Fichte-Schelling Briefwechsel*, editado por Walter Schulz, Francfort, 1968. El apasionante volumen epistolar contiene asimismo una introducción del propio W. Schulz con el título «Fichtes und Schellings philosophische Entwicklung im Grundriss».

Importantes para la investigación son asimismo las siguientes ediciones de cartas:

d) Cartas de y a Hegel, editadas por J. Hoffmeister en 4 vols. Hamburgo, 1952-1954.

e) Schelling y Cotta. *Correspondencia 1803-1809*, editada por Horst Fuhrmans y Liselotte Löhrer, Stuttgart. 1965.

f) Correspondencia de Schelling con Niethammer anterior al período de Jena, editada por V. Georg Dammköhler, Leipzig, Felix Meiner, 1913.

g) En el capítulo de documentos es importante el volumen editado por Xavier Ti Miete *Schelling visto por sus contemporáneos (Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen),* Turin, 1974. Contiene aproximadamente 600 opiniones sobre la persona y la filosofía de Schelling.

h) Aunque no existe una biografía de la vida de Schelling que se pueda considerar completa, es interesante el fragmento *La vida de Schelling (Schellings Leben)* escrito por su hijo Karl Friedrich August, el editor de sus obras, que está contenido en la edición Je Plitt mencionada (2. *a.*).

3. *Ediciones del tratado sobre la libertad de 1809*

— Las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados (Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freyheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände)* fueron publicadas originalmente dentro del volumen *Philosophische Schriften*, vol. 1, en Landshut, 1809.

— En la edición original de 1856-1861 (1. *a.*) el tratado apareció incluido en el vol. Vil, pp. 331-416.

— En la edición de Múnich (1. *b.*) de 1927-1954, apareció en el vol. 4, pp. 223-308, aunque como dijimos aparece también en el margen superior la paginación original de la edición (1. *a.*).

El tratado sobre la libertad de 1809 ha sido reeditado en múltiples ocasiones y se suele encontrar en la mayoría de las ediciones de Schelling, incluidas las de bolsillo. Precisamente, las dos ediciones actuales más conocidas se encuentran bajo esa forma:

1. *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, en la editorial Philipp Reclam Jun., Stuttgart, 1964, que conserva igualmente al margen la paginación original. La edición resulta especialmente valiosa por incluir una introducción y unas interesantísimas notas de H. Fuhrmans. La primera reproduce la tesis del investigador sobre la evolución de la filosofía de Schelling, incidiendo en la «vuelta» que se produce en torno a estas fechas en el pensamiento del filósofo, vuelta que Fuhrmans hace coincidir con el tránsito de la Ilustración al Romanticismo tardío y que ilustra mediante ese paso de la luz y la claridad de la razón (Ilustración), a la noche y oscuridad de la misma, típicas del Romanticismo. Por su parte las notas constituyen una magnífica explicación del contenido del texto y en ese sentido, una buena «introducción», pese a figurar a modo de epílogo.

El mantenimiento de la paginación original y en general el respeto al texto original, la convierten en la edición de estudio más manejable de cuantas conocemos.

2. Con el mismo título en portada que la anterior, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, existe otra edición de bolsillo de la editorial Suhrkamp, Francfort, 1975. Ésta no reproduce la paginación original y contiene varias erratas graves en pasajes especialmente críticos, lo que le hace perder valor a la edición en calidad de texto de estudio. Lo más atractivo de la edición es el ensayo introductorio del otro gran investigador (con H. Fuhrmans) de la última filosofía de Schelling: Walter Schulz. Dicho ensayo, «Libertad e historia en la filosofía de Schelling» («Freiheit und Geschichte

in Schellings Philosophie»), de aprox. 18 págs., supone una fácil introducción general a Schelling, ya que presenta una imagen unitaria de todo el desarrollo del pensamiento del filósofo que corresponde en definitiva a la tesis «unitaria» que sostiene W. Schulz a propósito de Schelling. No obstante, a nuestro juicio resulta poco convincente la explicación dada sobre el cambio que se produce en la filosofía de Schelling entre 1803 y 1809.

Además de la presente ya existen dos antiguas traducciones del tratado de 1809 al español:

— *La esencia de la libertad humana*, traducida por J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Nova, 1950.

— *Sobre la esencia de la libertad humana*, traducida por A. Altmann, Buenos Aires, Juárez, 1969. Esta última edición incluye un estudio preliminar de Carlos Estrada.

B) Obras previas de consulta y ayuda

1. *Repertorios bibliográficos*

No existe un repertorio bibliográfico completo y actualizado sobre Schelling, por lo que se hace necesario tener presente a la vez varios compendios bibliográficos.

a) El primero de ellos, y hasta ahora único con esa intención expresa de repertorio exhaustivo, es el de Guido Schneeberger, *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Eine Bibliographie*, Bema, 1954, que recoge alrededor de 800 títulos de escritos e informes Sobre Schelling de las fechas 1797-1953,

b) Como complemento del anterior, la bibliografía «Schelling-Bibliographie 1954-1969» que H. J. Sandkühler incluye dentro de su estudio metodológico sobre Schelling, *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, Stuttgart, 1970, pp. 24-41. Allí aparecen 309 publicaciones más actuales que tratan directamente de Schelling.

c) También resulta de gran interés la bibliografía preparada por Walter Schieche, «Bibliographie», que fue publicada como último capítulo del volumen *Schelling. Introducción a su filosofía (Schelling. Einführung in seine Philosophie),* Friburgo, Múnich, 1975. Su gran valor reside no tanto en la cantidad de títulos propuestos cuanto en la propia organización del repertorio bibliográfico y en el comentario a muchas de las obras. En efecto, el trabajo de Schieche, además de informar sobre las diferentes fuentes directas, presenta una bibliografía del conjunto de la obra de Schelling que comienza con los estudios generales sobre el filósofo y continúa con los títulos más importantes de las diferentes épocas, que para Schieche son las siguientes: 1) comienzos, 2) filosofía trascendental, 3) filosofía de la naturaleza, 4) filosofía de la identidad, 5) filosofía de la libertad, 6) filosofía sobre las edades del mundo (*Weltalter)*, 7) última filosofía concluyendo con otros diversos aspectos como Sehe Hing y la tradición, la relación de Schelling con sus contemporáneos o la historia de las influencias de su filosofía.

La gran virtud de esta bibliografía es el abandono de la profusión en favor de la concisión de la literatura secundaria presentada, cuidadosamente seleccionada.

d) Resulta igualmente muy seleccionada y pensada la bibliografía que propone Hermann Zehner en su volumen *Investigación sobre Schelling desde 1954 (Schelling-Forschung seit 1954),* Darmstadt, 1975, que además va comentada, en muchas ocasiones en el propio texto del libro.

2. *Sobre el estado de la investigación*

Consideramos las obras aquí sugeridas como verdaderas piezas imprescindibles de cualquier investigación sobre Schelling debido a los problemas específicos en torno a este autor ya planteados en la introducción.

Las dos primeras obras ya han sido citadas en el apartado de los repertorios bibliográficos:

a) Sandkühler, *op. cit.*, B. *I. h.* Se trata del número 87 de la interesantísima colección de estudio universitario Metzler (Realienbücher für Germanisten), cuyos títulos están pensados como obras de carácter metodológico de introducción general a un tema o autor.

Además de referirse a los diversos aspectos que hay que tener en cuenta a la hora del estudio de Schelling (cuestiones metodológicas previas, aspectos bibliográficos y biográficos, el lugar donde se puede encontrar información relativa a diversos temas relacionados con Schelling, etc.), la obra de Sandkühler, más que sobre el contenido filosófico propiamente dicho, incide sobre todo en la posición histórica de Schelling enmarcando su filosofía en la realidad política, socioeconómica e ideológica de la época.

b) Zeltner, *op. cit.*, B. 1. *d.* Frente a la anterior, obra, valiosa por su extremada claridad y concisión, se refiere sobre todo a la dimensión estrictamente filosófica de Schelling, aunque evidentemente, como reza su título, desde el punto de vista del estado de la investigación desde el año 1954 (hasta 1974). El centro del libro está constituido por dos informes: el primero sobre las disciplinas filosóficas, que para H. Zehner se reducen a las siguientes: lógica y dialéctica filosofía de la naturaleza y filosofía de la medicina, filosofía de la historia, filosofía del arte, filosofía del derecho y del estado, y filosofía de la religión; el segundo sobre las épocas de la filosofía de Schelling, que para el autor son tres: la de los comienzos (que incluye la filosofía del Yo, la filosofía de la naturaleza y la filosofía de la identidad), la de transición (que para el autor viene definida sobre todo por el tratado sobre la libertad de 1809 y por los escritos *Las edades del mundo*), y la de la última filosofía.

Ofrece al final la tabla de concordancia entre la edición original de Stuttgart, del hijo de Schelling, (A. 1. *a.*) y la de Múnich, de M. Schröter, (A. 1. *b.*).

c) Resulta obligado citar en este apartado el primer capítulo de la impresionante obra sobre Schelling del francés Xavier Tilliete, dedicado a comentar la historia de la investigación sobre Schelling: *Schelling. Une philosophic en devenir*, 2 vols., París, 1970.

C) *Literatura secundaria sobre la filosofía de Schelling*

Consideramos que el apartado B), puntos 1. y 2., ofrece prácticamente toda la literatura secundaria general importante sobre Schelling, por lo que prescindimos en este punto de repetirla. Más adecuado y práctico nos parece, en cambio, presentar una bibliografía sobre Schelling seleccionada con el criterio de introducir a su estudio de modo progresivo y teniendo en cuenta las etapas de la filosofía del autor. En efecto, no es lo mismo introducirse en Schelling por medio de la lectura de un libro como el de Heidegger, Schulz o Fuhrmans, que por medio de una obra que pretenda de entrada ser estrictamente introductoria.

1. *Introducción general al estudio de la filosofía de Schelling*

a) Presentaciones generales:

— Baumgartner, Hans Michael (editor), *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, Friburgo, Múnich, 1975. El editor recoge doce artículos (y la mencionada bibliografía de W. Schieche) que ofrecen un panorama general de la filosofía de Schelling desde una perspectiva metodológica actual. La intención de la publicación es, en cierto modo, actualizar el pensamiento de Schelling. Nos parecen especialmente interesantes los artículos de Wilhelm G. Jacobs, el propio editor, Hermann Zehner y Xavier Tilliete. Superficial, pero su-

gestivo, el de Annemarie Pieper sobre la influencia de Schelling.

— Tilliete, Xavier, *op. cit.*, B. 2. *c.* (actualmente se encuentra agotada). Con seguridad, es la obra por excelencia sobre Schelling, que ya resulta imprescindible para conocer en su conjunto su filosofía, además de resultar particularmente sugestiva por la belleza y claridad de su estilo. El peso y la originalidad de la investigación se lo lleva, con todo, el segundo volumen, que incide más en la última filosofía, de Schelling. Que la obra sea en este caso muy voluminosa, no constituye una pérdida de tiempo, sino al contrario una ayuda apreciable de cara a conseguir un estudio total de Schelling.

— Zehner, Hermann, *Schelling*, Stuttgart, 1954, Una obra ligeramente superada, pero que sigue constituyendo en lengua alemana una gran y original introducción. Su originalidad viene de la estructuración del estudio de Schelling de acuerdo a temas específicos que articulan su pensamiento, como por ejemplo los siguientes: el Yo, el espíritu, la naturaleza, la historia, el derecho, el estado, el arte, Dios, la libertad y el ser.

— Hartmann, Nicolai, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, de 1923, reeditada en Walter de Gntyter, Berlín, Nueva York, 1974. Schelling es el tema único del capítulo III (aprox. 90 págs.) de una publicación cuyo objetivo es una presentación general del idealismo alemán, pero con especial peso en Hegel. La obra sigue siendo importante, aunque no problematiza lo que hemos presentado como tema clave de la comprensión general de Schelling, es decir, la evolución de su pensamiento. Resulta interesante la bibliografía que propone, pues da buena cuenta del tipo y carácter de Jos estudios sobre Schelling de la época.

b) Sobre el problema de los orígenes de la filosofía de Schelling:

Como quisimos dejar claro en nuestra introducción, consideramos el problema de los orígenes de la filosofía de Schelling, como momento obligado y previo de cualquier estudio sobre la filosofía de Schelling, por lo que lo consideraremos aparte, antes de tratar cada una de las posteriores etapas de la filosofía de este autor.

— Frank, Manfred y Gerhard Kurz (editores), *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Francfort, Suhrkamp, 1975. Un volumen apreciable de estudio, que incluye, además de artículos de diferentes investigadores sobre aspectos de los comienzos de Schelling (etapa que para los editores llega hasta el sistema de la identidad de 1804), noticias, cartas y textos de importancia decisiva para la comprensión de esta época, como el fragmento «El más antiguo programa de sistema» («Das sogenannte "Älteste Systemprogram"») y el escrito de Hölderlin «Juicio y ser» («Urtheil und Seyn»).

— Frank, Manfred, *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Francfort, también en Suhrkamp, 1985. Texto de una lección sostenida en 1984 que abarca, igual que el anterior volumen editado por Frank, hasta 1804, y que incluye en un capítulo separado la influencia de Hölderlin sobre Schelling, tema que M. Frank recoge de la línea de investigación abierta por Dieter Henrich.

— Kroner, Richard, *Von Kant bis Hegel*, vol I: *Von der Vemunftkritik zur Naturphilosophie*, vol II: *Von der Naturphilosophie zur Philosophie des Geistes*, Tubinga, 1924. La clásica obra de Kroner, que contempla a un Schelling preparador de Hegel y se desinteresa del resto de su filosofía. Importante precisamente por esa parcialidad, absolutamente desechada

a su vez en la actualidad, que se interesa en igual o mayor medida por la filosofía del último Schelling.

2. *Estudios monográficos sobre las diferentes etapas de la filosofía de Schelling*

a) Inicios:

— *Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*, editado por Rüdiger Bubner, *Hegel-Studien*, 9, Bonn, 1973. El texto recoge aportaciones de X. Tilliete, D. Henrich, O. Pöggcler, K. Düsing entre otros. Independientemente de la reclamación de la autoría del texto para Hölderlin, Hegel o el propio Schelling, el escrito en sí mismo, editado originalmente por Franz Rosenzweig en 1912, resulta imprescindible para el tema de los orígenes de Schelling. Asimismo, para el sentido mismo de una filosofía de la naturaleza, como propuso W. Wieland (véase igualmente nuestro punto C-2. *b.*).

— Holz, Harald, «Die Struktur der Dialektik in den Frühschriften von Fichte und Schelling», en *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, 52, 1970. Interesante sobre todo por la relación considerada por Holz entre Platón y Schelling. En efecto, la idea de dialéctica en Schelling se encuentra profundamente influida por el platonismo originario. (Véase igualmente W. Beierwaltes, C. 3.)

b) Filosofía de la naturaleza:

— Sandkühler, H.J. *(editor), Natur und geschichtlicher Prozess. Studien zur Naturphilosophie F. W. J. Schellings*, Francfort, 1984. Libro de varios autores, dividido en dos grandes apartados, el primero referido propiamente a la dimensión filosófica de la filosofía de la naturaleza, y en concreto a la relación de la filosofía de la naturaleza y la historia, y el segundo dedicado sobre todo a la relación de la filosofía con las ciencias de la naturaleza. Incluye asimismo una antolo-

gía de textos de Schelling sobre filosofía de la naturaleza y una bibliografía importante sobre la filosofía de la naturaleza de Schelling que incluye 90 títulos. Hay que resaltar que el editor ha incluido también a investigadores del este de Europa, en concreto de la RDA, como Manfred Buhr, Steffen Dietzsch y Wolfang Förster, que inciden en la relación de la filosofía de la naturaleza de Schelling con la dialéctica marxista.

— Wieland, Wolfang, «Die Anfänge der Philosophie Schellings und die Frage nach der Natur», en *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, Stuttgart, Berlin, Colonia, Maguncia, 1967. (Está incluido igualmente en Frank, *Materialien...*, 1975). Uno de los estudios clásicos actuales y originales sobre la filosofía de la naturaleza, de lectura imprescindible. El autor incide en la diferencia de Schelling respecto a Fichte y, sobre todo, Kant, poniendo en relación la tarea de una filosofía de la naturaleza con las ideas contenidas en el escrito *El más antiguo programa de sistema del idealismo alemán*. Ofrece los diferentes modos de entender la filosofía de la naturaleza que Schelling sostiene en 1797 y 1799 respectivamente.

— Holz, Harald, «Perspektive Natur», en Baumgartner, 1975 (C. 1. *a*.).

c) Filosofía trascendental:

— Schulz, Walter, Introducción a la edición de Ruth-Eva Schulz del *Sistema del idealismo trascendental* de Schelling, Marburgo, 1962. Una introducción clásica al primer Schelling, 1794-1800, que explica con gran claridad la relación de la filosofía de la naturaleza, la filosofía del espíritu y la filosofía del arte.

— Jähnig, Dieter, *Schelling. Die Kunst in der Philosophie*, 2 vols., Pfullingen, 1966 y 1969. Investigación sobre el signifi-

cado del arte en la filosofía de Schelling con especial incidencia en la tesis sostenida en el *Sistema del idealismo trascendental.* En general, el vol. 1., *Schellings Begründung von Natur und Geschichte*, que sirve de preparación de cara al tema del arte, constituye por sí mismo una introducción importante a los primeros años de la filosofía de Schelling.

— Marquard, Odo, *Über die Depotenzierung der Traszendental Philosophie. Einige philosophische Motive eines neueren Psychologismus in der Philosophie.* Tesis de doctorado de O. Marquard (véase Baumgartner, 1975), Münster, 1962.

d) Filosofía de la identidad:

— Holz, Harald, «Die Beziehungen zwischen Schellings "Naturphilosophie" und dem Identitatsystem in den Jahren 1801-1802», en *Philosophisches jahrbuch.* 78, 1971.

— Schulz, Walter, *op. cit.*, A, 3. 2.

— Zehner, Hermann, *Das Identitätsystem*, en Baumgartner, 1975.

e) Filosofía de la libertad:

— Fuhrmans, Horst, introducción y notas a su edición del tratado de la libertad, *op. cit.*, A. 3. 1.

— Heidegger, Martin, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809),* Tubinga, 1971. Texto cuyo origen está en la lección sobre Schelling que Heidegger sostuvo en el semestre de verano de 1936, recién publicada en 1988.

— Heidegger, Martin, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809),* vol. 42 de la Gesamtausgabe, Francfort, 1988.

Nuestra comprensión de la obra de Heidegger ya ha sido expuesta en el apartado 5 de nuestra introducción.

— Theunissen, Michael, «Schellings anthropologischer Ansatz», en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 47, 1965. El breve artículo denuncia el retroceso de Schelling desde una libertad real, tal como el propio Schelling reclama al principio del tratado de 1809, a una libertad formal, idealista en el sentido clásico, criticada igualmente al principio del tratado.

f) Filosofía de Las edades del mundo (Die Weltalter):

Resultan fundamentales para este periodo las siguientes investigaciones:

— Fuhrmans, H., «Dokumente zur Schellingforschung», *en Kant-Studien*, 47 (1955-1956). La investigación se centra en las *Lecciones privadas de Stuttgart* (1810) y la lección de Schelling del semestre de invierno de 1827-1828.

— Fuhrmans, H., *Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus*, Düsseldorf, 1954.

— Habermas, Jürgen, «Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus; geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes», en *Theorie und Praxis*, Francfort, Suhrkamp, 1971.

— Schröter, Manfred, *Kritische Studien, Ober Schelling und zur Kulturphilosophie*, Munich, 1971. Recoge ensayos de 1906 a 1964 de uno de los editores e investigadores más importantes sobre Schelling (Véase A. 1. *b.*).

— Wieland, Wolfang, *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*, Heidelberg, 1956.

g) Última filosofía:

Para el estudio de este período resultan centrales Horst Fuhrmans y Walter Schulz con las siguientes obras;

— Fuhrmans, H., *Schellings letzte Philosophie. Die negative und die positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*, Berlin. 1940. Presentación general de la ultima filosofía de Schelling. Del mismo autor: «Der Ausgangspunkt der Schellingschen Spätphilosophie», en *Dokumente zur Schellingsforschung, op. cit.*, C. 2. *e.*

— Schulz, Walter, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart, Colonia, 1955. Obra clásica de la investigación de la última filosofía de Schelling, cuya tesis central —la consumación del idealismo en el último Schelling— revolucionó los estudios históricos sobre el idealismo alemán. Para Schulz, el último Schelling, lejos de apartarse del idealismo, insiste, radicalizándolo, en el problema que define al idealismo en su conjunto, la automediación de la razón.

Igualmente, dentro de las aportaciones más actuales:

— Volkmann-Schluck, Karl-Heinz, *Mythos und Logos. Interpretation zu Schellings Philosophie der Mythologie*, Berlín, 1969.

— Frank, Manfred, *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik, und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, Francfort, 1975, dedicado en su integridad a la última filosofía de Schelling.

3. *Estudios monográficos varios*

Se proponen en este apartado algunos títulos que consideramos importantes por algún motivo, pero que no dependen específicamente de una etapa de la filosofía de Schelling:

a) Relación de Schelling con la tradición. Citamos dos estudios, el primero, que consideramos imprescindible para la filosofe de Schelling en su conjunto; el segundo, un clásico,

según creemos no reeditado, que tiene que ver con el Schelling de 1809:

— Beierwaltes, Werner, *Platonismus und Idealismus*, Francfort, 1972. Aunque el volumen no se refiere monográficamente a Schelling, los capítulos que se le dedican resultan de profundo interés. Se analiza en ellos las raíces del pensamiento de Schelling en el neoplatonismo y se detiene en la relación con Böhme.

— Leese, Kurt, *Von Jakob Böhme zu Schelling. Zur Metaphysik des Gottesproblems*, Erfurt, 1972. Se analizan las influencias que, según el autor, Schelling recibió de Böhme y Oetinger.

b) Relación de Schelling con la filosofe de su época. Si parte de la filosofía de Schelling tuvo un carácter polémico y surgió como respuesta a algún ataque o alusión previo, el problema de la relación con sus contemporáneos culmina en las diferencias que tuvo con Fichte, Hegel y Jacobi. Para el estudio de este tema resultan imprescindibles los siguientes títulos:

Relación con Fichte:

— Lauth, Reinhard, «Die erste philosophische Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling (1795-1797)», en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Meisenheim/Glan, 1967. La primera publicación de R. Lauth sobre el tema se completa con la siguiente, donde se recoge, modificado, el texto anterior y se amplía la discusión al período que llega hasta 1801:

— *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre (1795-1801),* Friburgo, 1975.

Relación con Hegel:

— Düsing, Klaus, «Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena», en *Hegel-Studien*, 5, 1969. K. Düsing intenta demostrar en este importante artículo (siguiendo la transformación de los conceptos de «especulación» y «reflexión» que se produce en Schelling entre 1797 y 1801, fecha en la que toma el sentido hegeliano de ambos términos) la influencia de Hegel sobre la concepción del sistema de la identidad de Schelling.

— Schulz, Walter, «Das Verhältnis des späten Schelling zu Hegel. Schellings Spekulation über den Satz», en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 8, Meisenheim/Glan, 1954. Artículo que ilustra la tesis de W. Schulz sobre el último Schelling, que en buena medida hace filosofía después de Hegel y respondiendo a éste.

Relación con Jacobi:

— Weischedel, Wilhelm, *Jacobi und Schelling. Eine philosophischtheologische Kontroverse*, Darmstadt, 1969. En este pequeño libro, el autor documenta el conflicto entre Schelling y Jacobi que surgió a partir de la publicación por Jacobi en 1811 de su escrito *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*.

c) Filosofía y política:

— Sandkühler, H.J., *Freiheit und Wirklichkeit. Untersuchungen zu «Freiheit», «Recht» und «Staat» in der Philosophie Schellings*, Münster, 1967. Tesis doctoral del autor y base de la publicación siguiente:

— *Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie hei Schelling*. Francfort, 1968.

— Cesa, Claudio, *La filosofía política di Schelling*, Bari. 1969. Uno de los estudios más importantes sobre el tema. El autor estudia la evolución del pensamiento político de Sche-

lling desde sus inicios hasta el final de la filosofía de la identidad.

d) Historia de la influencia de Schelling: ilustra en general el tema de la influencia de Schelling el artículo:

— Pieper, Annemarie, «Schellings Wirkung im Überblick», en Baumgartner, *op. cit.*, C. 1. *a.*

— Buhr, Manfred e Irrlitz, Gerd, *Der Anspruch der Vernunft. Die klassische bürgerliche deutsche Philosophie als theoretische Quelle des Marxismus*, Berlin, 1968. Un capítulo dedicado a Schelling en la primera parte, estudia la relación de la filosofía de la naturaleza de Schelling con el tema de una dialéctica de la naturaleza en el sentido marxista. Véase Sandkühler, *op. cit.*, C. 2. *a.*

— Tillich, Paul, «Schelling und die Anfänge des existentialistischen Protestes», en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 9, Meisenheim/Glan, 1955. También en *Gesammelte Werke*, vol. IV, pp. 133-144.

— Lukács, Georg, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin, 1954. También en *Georg Lukács Werke*, vol. 9, 1962. Los capítulos dedicados a Schelling presentan a éste como filósofo del irracionalismo.

e) Varios:

— Habermas, Jürgen, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Bonn, 1954. Tesis doctoral del autor.

— Henrich, Dieter. *Der ontologische Gottesbeweis*, 1960. Henrich dedica a Schelling uno de los capítulos de su obra sobre la prueba ontológica en la filosofía moderna. Para el autor, Schelling es «el último que ha planteado el problema ontológico bajo una nueva forma en el centro de su sistema».

— Holz, Harald, *Spekulation und Faktizität. Zion Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling*, Bonn, 1970. Se centra de modo especial en las dos últimas etapas (*Edades del mundo* y última filosofía) de Schelling.

— Wild, Christoph, *Reflexion und Erfahrung. Eine Interpretation der Früh- und Spätphilosophie Schellings*, Friburgo, Múnich, 1968.

— Tilliette, Xavier, *L'Absolu et la philosophic. Essais sur Schelling*, Paris, 1987. Una antología de artículos del autor de la obra monumental sobre Schelling (*op. cit.*, B. 2. *c* y C. 1. *a.*), que bien pueden valer como una visión sugestiva y completa de su filosofía.

INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS SOBRE LA ESENCIA DE LA LIBERTAD HUMANA Y LOS OBJETOS CON ELLA RELACIONADOS

ENSAYO SOBRE LA ESENCIA DE LA LIBERTAD HUMANA

PALABRAS PRELIMINARES

El autor tiene pocas observaciones que hacer sobre el siguiente tratado.

Puesto que al ser de naturaleza espiritual se le atribuye de entrada razón, pensamiento y conocimiento, la oposición entre naturaleza y espíritu ha sido considerada, como es lógico, desde este punto de vista. La firme creencia en la existencia de una razón meramente humana, el convencimiento de la total subjetividad de todo pensamiento y conocimiento, y de la falta de razón y pensamiento de la naturaleza, junto al modo de representación mecánico que reina en todas partes —en la medida en que el dinamismo redespertado por Kant pasó a ser sólo nuevamente un mecanismo superior y no fue reconocido en absoluto en su identidad con lo espiritual— justifican sobradamente el camino de la presente consideración. Ahora, esta raíz de la oposición ha sido arrancada y la consolidación de una comprensión más correcta puede ser confiada tranquilamente a la general progresión hacia un mejor conocimiento.

Ya es hora de que aparezca la superior, o mejor dicho, la verdadera oposición: la de necesidad y libertad, con la que llega por vez primera a consideración el punto central más íntimo de la filosofía.

Dado que el autor, tras una primera presentación general de su sistema (en la *Zeitschrift für spekulative Physik*), cuya

continuación fue desgraciadamente interrumpida por causas externas, se ha limitado sólo a investigaciones de filosofía natural, y dado que después del comienzo llevado a cabo en el escrito *Filosofía y religión*, que por lo demás permaneció oscuro a causa de defectos de presentación, el presente tratado es el primero en el que el autor expone con total precisión su concepto de la parte ideal de la filosofía, no le queda más remedio, si acaso aquella primera presentación ha tenido alguna importancia, que complementarla con este tratado, el cual, ya sólo debido a la propia naturaleza de su objeto, tiene que contener explicaciones más profundas sobre el conjunto del sistema que el resto de las presentaciones más parciales.

Aunque hasta ahora el autor no se ha explicado todavía en ningún lugar sobre los puntos principales que aparecen expresados aquí, la libertad de la voluntad, el bien y el mal, la personalidad, etc. (exceptuando en aquel único escrito *Filosofía y religión*), esto no ha impedido que se le atribuyeran a capricho determinadas opiniones acerca de estas cuestiones, nada adecuadas al contenido de aquel escrito, que según parece no fue tomado en consideración en absoluto. También han querido en vano supuestos discípulos incompetentes enunciar ciertos sinsentidos acerca de estas y otras cuestiones siguiendo supuestamente los principios del autor.

Es cierto que discípulos en sentido propio sólo debiera tenerlos según parece un sistema concluido, cerrado. Pero el autor nunca ha llevado a cabo tal tarea hasta ahora, sino que sólo ha mostrado partes aisladas de un sistema tal (e incluso esto sólo desde un determinado aspecto singular, por ejemplo el de la polémica); por lo tanto declara sus escritos como fragmentos de un todo que exigirían para entender su cohesión un don de apreciación más sutil del que se suele

encontrar entre los seguidores inoportunos, y una voluntad mejor de la que se suele encontrar entre los enemigos. La única presentación científica de su sistema, debido a que nunca fue concluida, no fue entendida según su verdadera orientación por nadie, o sólo por poquísimos. Ya inmediatamente después de la aparición de este fragmento, comenzaron por un lado la difamación y el falseamiento, y por otro el comentario, la adaptación y elaboración de versiones, de «traducciones», de las cuales la de peor especie fue aquella que empleó un idioma supuestamente más genial (puesto que al mismo tiempo se había apoderado de los espíritus un delirio poético completamente desenfrenado). Ahora parece que quieren regresar tiempos más sanos. Se busca de nuevo la fidelidad, la aplicación, la profundidad. Se empieza a reconocer generalmente como lo que es la vaciedad de aquellos que se han pavoneado con las sentencias de la nueva filosofía al modo de héroes de teatro francés o que han adoptado ademanes de saltimbanquis. Al mismo tiempo, los que volvían a cantar como con un organillo por todas las ferias las novedades cogidas al vuelo, han despertado finalmente una repugnancia tan general, que en breve ya no encontrarán ningún público, sobre todo si con ocasión de cualquier rapsodia ininteligible en la que se introducen algunos modismos de algún escritor conocido, ciertos Críticos, ciertamente sin malicia, no dejan de decir que ésta ha sido compuesta según sus principios. Antes bien, que traten a tales escritores como originales, que es en realidad lo que quiere ser todo el mundo y lo que en cierto sentido, muchos son.

Así pues, que este tratado sirva para acabar, por una parte con ciertos prejuicios, y por otra, con cierta habladuría ligera y superficial.

Finalmente, deseamos que aquellos que han atacado al autor de estas páginas, abierta o escondidamente, expongan

su opinión de modo tan franco como se ha hecho aquí. Si el dominio perfecto de su objeto hace posible la construcción libre y artística del mismo, los enrevesamientos artificiales de la polémica no pueden constituir de ningún modo la forma de la filosofía. Pero lo que más deseamos es que se consolide cada vez más el espíritu de un afán común, y que el espíritu sectario que domina con demasiada frecuencia a los alemanes, no entorpezca la conquista de un conocimiento y un punto de vista cuya perfecta construcción pareció desde siempre estar destinada a los alemanes, y que quizás nunca estuvo tan cerca de ellos como ahora.

Múnich, a 31 de marzo de 1809

Las investigaciones sobre la esencia de la libertad humana pueden en parte apuntar al concepto correcto de la misma, desde el momento en que, por muy inmediatamente grabado que esté el sentimiento del hecho real de la libertad en cada cual, tampoco lo está a un nivel tan superficial como para no exigir, aunque sólo sea para expresarlo con palabras, una pureza y hondura de espíritu mucho mayores de lo habitual, y en parte, pueden concernir a la relación de este concepto con la totalidad de una concepción científica del mundo. Como sin embargo ningún concepto puede ser determinado de modo aislado y la prueba de su relación con la totalidad es la que de hecho le da su consumación científica última —como debe de ocurrir especialmente en el caso del concepto de libertad que, si acaso tiene alguna realidad, no puede ser meramente un concepto subordinado o accesorio, sino uno de los puntos rectores y centrales del sistema—, resulta que ambos aspectos de la investigación se Rinden aquí y en todas partes en uno solo. Según un dicho antiguo pero en absoluto olvidado, el concepto de libertad es incompatible con el sistema, y toda filosofía que tenga pretensiones de unidad y totalidad acaba desembocando en una negación de la libertad. No es fácil luchar contra afirmaciones generales de este tipo porque, quién sabe qué estrechas concepciones han sido ya ligadas a la palabra sistema, de manera que dicha aserción expresa algo seguramente muy cierto pero también muy trivial. O si lo que se opina es que el concepto de sistema contradice, en general y en sí mismo, al concepto de libertad, en este caso no deja de ser curioso, puesto que la libertad individual se relaciona ciertamente de algún modo con la totalidad del mundo (piénsese ésta de modo realista o idealista), que tenga que existir algún sistema, al menos en el entendimiento divino, que sea compatible con la libertad. Afirmar en general que este sistema

nunca podría llegar a ser comprendido por el entendimiento humano, no es de nuevo más que una afirmación gratuita, puesto que esta aserción podrá ser de nuevo verdadera o falsa según sea entendida: depende de la determinación del principio con el que el hombre conoce y habría que aplicarle a la aceptación de tal conocimiento lo que dice Sexto a propósito de Empédocles: el gramático y el ignorante pueden verla como resultante de la jactancia y el engreimiento sobre las demás personas, características que a todo el que tenga aunque sólo sea una pequeña práctica filosófica le deben de resultar ajenas, pero sin embargo, el que parte de la teoría física y sabe que una doctrina muy antigua dice que lo igual es conocido por lo igual (doctrina que según parece procede de Pitágoras pero se encuentra en Platón y ya fue manifestada mucho antes por Empedocles) comprenderá que si el filósofo afirma tal conocimiento (divino), es porque sólo él concibe, gracias al Dios que está en él, al Dios fuera de él[1], al mantener su entendimiento limpio y sin ensombrecer por la maldad. Pero entre los que son contrarios a la ciencia es habitual entender a ésta como un conocimiento tan abstracto y sin vida como el de la geometría vulgar. Resultaría más breve o más decisivo negar también el sistema mismo dentro de la voluntad o el entendimiento del ser originario y decir que únicamente existen voluntades singulares cada una de las cuales se constituye para sí en su centro o, según la formulación de Fichte, que el Yo de cada uno es la sustancia absoluta. Sin embargo, la razón, apremiante de unidad, así como el sentimiento que reposa sobre la libertad y la personalidad, únicamente se ven rechazados por un acto de fuerza que dura un instante para acabar finalmente derrumbándose. De este modo, la doctrina de Fichte tuvo que demostrar que reconocía la unidad, aunque sólo fuera bajo la pobre figura de un orden moral del mundo, con lo

cual sin embargo cayó inmediatamente en contradicciones e improcedencias. Esto parece indicar que por mucho que se pueda aducir en favor de la mencionada afirmación desde un punto de vista meramente histórico, esto es, a partir de los sistemas existentes hasta el momento (no hemos encontrado nunca argumentos extraídos de la esencia de la razón y del propio conocimiento), la conexión del concepto de libertad con la totalidad de la concepción del mundo deberá seguir siendo siempre objeto de una tarea necesaria, sin la solución de la cual incluso el concepto de libertad vacilaría y la filosofía perdería absolutamente todo su valor, porque esta gran tarea es el único invisible e inconsciente resorte de toda aspiración de conocimiento, desde el grado más bajo al más elevado. Sin esta contradicción de necesidad y libertad, no sólo la filosofía, sino todo superior querer del espíritu se hundiría en la muerte propia de aquellas ciencias en las cuales tal contradicción no tiene aplicación. Evadir el problema renunciando a la razón se asemeja más a una huida que a una victoria. Con los mismos derechos, otro podría sin embargo darle la espalda a la libertad para arrojarse en los brazos de la razón y la necesidad sin que hubiera ningún motivo de triunfo por ninguno de los dos lados.

Esta misma opinión ha sido formulada de modo más claro en la siguiente proposición: el único sistema posible de la razón es el panteísmo, pero éste conduce inevitablemente al fatalismo[2]. Es innegable lo maravilloso de la invención de estos nombres generales mediante los cuales se puede designar de una sola vez toda una concepción. Basta con haber dado una vez con el nombre apropiado para un sistema y ya todo lo demás viene dado por añadidura y se encuentra uno relevado del esfuerzo de investigar más a fondo su verdadero carácter propio. Hasta el ignorante puede mediante su ayuda y sólo con que le sean dados esos nombres, emitir

inmediatamente juicios sobre aquello que ha requerido la mayor meditación. No obstante, en el caso de una afirmación tan extraordinaria todo depende de la precisa determinación del concepto, pues no se podrá negar que si el panteísmo no designase más que la doctrina de la inmanencia de las cosas en Dios, habría que relacionar en algún sentido todo parecer de la razón con esta doctrina. Pero es precisamente el sentido el que establece aquí la diferencia. Es innegable que se puede unir el sentido fatalista a esta doctrina, pero dado que es precisamente a través del más vivo sentimiento de la libertad como muchas personas han sido conducidas hacia este parecer, se puede inferir que no está unido a ella de un modo esencial. Si fueran sinceras, la mayoría de las personas confesarían que tal y como están formadas sus representaciones, la libertad individual les parece estar en contradicción con la mayoría de las propiedades de un ser supremo, como por ejemplo con la de que sea todopoderoso. A través de la libertad, y siguiendo su principio, se afirma al lado y fuera del poder divino un poder incondicionado que según los mencionados conceptos es impensable. De igual manera que el sol apaga todas las luces celestes del firmamento, de este modo y en mayor medida aún, el poder infinito apaga todo poder finito. La causalidad absoluta en Un Ser no le deja al resto de los seres más que una pasividad absoluta. A esto hay que añadir la dependencia de todos los seres del mundo respecto a Dios y el hecho de que incluso su pervivencia no es más que una creación siempre renovada en la que el ser finito no es creado de ningún modo como generalidad indeterminada, sino como ese ser determinado, singular, que tiene estos pensamientos, aspiraciones y acciones concretos y no otros. Decir que Dios retiene su poder absoluto para que el hombre pueda actuar o que consiente la libertad no aclara nada: retire Dios su poder un so-

lo instante y el hombre dejará de ser. ¿Acaso queda otra salida en contra de esta argumentación más que salvar a los hombres con su libertad en el propio ser divino, puesto que ésta es impensable en oposición con el poder absoluto, y decir que el hombre no está fuera de Dios, sino en Dios, y que su propia actividad pertenece a la vida misma de Dios? Este es precisamente el punto desde el que partieron los místicos y los espíritus religiosos de todos los tiempos para llegar a la creencia en la unidad del hombre con Dios, creencia que parece responder al más íntimo sentimiento tanto o más que a la razón y a la especulación. En efecto, hasta las propias Escrituras encuentran precisamente en la conciencia de la libertad el sello y la garantía de la creencia de que vivimos y somos en Dios. ¿Cómo es posible entonces que *esa* doctrina que tantos han sostenido en consideración hacia los hombres precisamente para salvar la libertad, tenga que pugnar con la libertad?

Otra explicación del panteísmo que corrientemente se considera más acertada es la de que consiste en una total identificación de Dios con las cosas, una fusión de la criatura con el creador, de lo que se sigue otra cantidad de afirmaciones rígidas e insostenibles. Pero resulta apenas pensable una distinción más absoluta entre las cosas y Dios que la que se encuentra en la doctrina de la que se ha tomado como representante clásico a Spinoza. Dios es aquello que es en sí y que sólo se puede concebir a partir de sí mismo, mientras que lo finito, por el contrario, es aquello que es necesariamente en otro y sólo puede ser concebido a partir de ese otro. Evidentemente y según esta diferenciación, las cosas no son distintas de Dios sólo por una cuestión de grado o por sus limitaciones, como sin embargo podría parecer según la doctrina de las modificaciones considerada superficialmente, sino que son distintas *toto genere*. Por lo demás,

sea cual sea su relación con Dios, se encuentran totalmente separadas de Dios por el hecho de que sólo pueden ser en y después de otro (concretamente en Él) y de que su concepto es un concepto derivado que sería completamente imposible sin el concepto de Dios; por el contrario, sólo Este último es subsistente por sí mismo y originario, sólo Él se afirma a sí mismo, y todo lo demás sólo se puede comportar respecto a Él como afirmado, como consecuencia respecto al fundamento. Sólo bajo este presupuesto se pueden dar por válidas otras propiedades de las cosas, como por ejemplo su eternidad. Dios es eterno por su propia naturaleza; las cosas sólo mediante Él y como consecuencia de su existir, esto es, de modo derivado. Es precisamente debido a esta diferencia por lo que las cosas singulares reunidas no pueden constituir a Dios, como se suele presentar corrientemente, en cuanto que no existe ningún tipo de unión que pueda hacer trocar lo que es derivado por naturaleza en aquello que por su naturaleza es originario, en la misma medida en que la suma de los puntos singulares de una circunferencia no pueden constituir a ésta, ya que, según su concepto, ésta les precede necesariamente en tanto que totalidad. Resulta más absurda todavía la conclusión de que en Spinoza incluso la cosa singular debe ser igual a Dios, pues aun suponiendo que encontrásemos en Él la chocante expresión de que toda cosa es un Dios modificado, de todas maneras los elementos de este concepto son tan contradictorios, que al quererse formar con ellos, éste se destruye de nuevo a sí mismo inmediatamente. Un Dios modificado, esto es, derivado, no es Dios en el sentido propio y eminente del término; esta simple observación vuelve a llevar la cosa a su puesto, un puesto que la separa eternamente de Dios. La razón de tales malinterpretaciones, que también experimentaron en gran medida otros sistemas, reside en el mal entendimiento genera-

lizado del principio de identidad o del sentido de la cópula en el juicio. Aunque se le pueda hacer comprender de inmediato incluso a un niño, que en ninguna posible proposición que según la explicación adoptada enuncie la identidad del sujeto con el predicado se expresa una equivalencia o ni siquiera una relación no mediada de ambos (en cuanto que por ejemplo la proposición: este cuerpo es azul, no significa que el cuerpo sea también azul en aquello mismo en lo que y por lo que es cuerpo, sino que aquello mismo que es ese cuerpo, también es azul —aunque desde otra consideración—), sin embargo, no cesa de presuponerse tal cosa en nuestros días en relación con un empleo eminente del principio de identidad, lo que delata una ignorancia total sobre la esencia de la cópula. Formulemos por ejemplo el enunciado: lo perfecto es imperfecto; su sentido será: lo imperfecto no es tal a consecuencia de aquello y en aquello que lo hace imperfecto, sino a consecuencia de lo perfecto que hay en él. Pero en nuestros tiempos tiene el siguiente sentido: lo perfecto y lo imperfecto son equivalentes, todo viene a ser igual, lo peor y lo mejor, la necedad y la sabiduría. Veamos otro enunciado: el bien es el mal; es como decir que el mal no tiene el poder de ser por sí mismo; lo que es ente en él, es el bien (considerado en sí y para sí). Pero esto se interpreta de la siguiente manera: se niega la eterna diferencia entre lo justo y lo injusto, la virtud y el vicio, como si fueran lo mismo. O también, cuando según otra versión se considera como uno lo necesario y lo libre (lo que significa que, en última instancia, aquello mismo que constituye la esencia del mundo moral es también la esencia de la naturaleza), hay que entender que lo libre no es más que fuerza natural, un resorte, que como cualquier otra fuerza, está sometido a un mecanismo. Lo mismo sucede en el enunciado que dice que alma y cuerpo son uno, que se interpreta de la siguiente

manera: el alma es material, aire, éter, humor nervioso y similares, mientras que lo contrario, esto es, que el cuerpo es alma, o como en el enunciado anterior, que lo aparentemente necesario es en sí mismo un ser libre —aunque esto se pueda deducir igualmente de ese enunciado— es dejado de lado deliberadamente. Tales malentendidos, que cuando no son intencionados presuponen un grado de minoría de edad dialéctica que había sobrepasado ya la filosofía griega casi desde sus primeros pasos, convierten en deber imperioso recomendar un estudio profundo de la lógica. La vieja y profunda lógica distinguía a sujeto y predicado como antecedente y consecuente (*antecedens et consequent*), expresando con ello el sentido real del principio de identidad. Hasta en la propia proposición tautológica, si es que no es algo completamente desprovisto de sentido, se mantiene dicha relación. El que dice: el cuerpo es cuerpo, es seguro que piensa en algo distinto en el caso del sujeto de la frase que en el caso de su predicado; en el del sujeto, concretamente, en la unidad, y en el del predicado en las propiedades singulares contenidas en el concepto de cuerpo, que se comportan en relación con el mismo como el *antecedens* en relación con el *consequens*. Precisamente este es el sentido de otra antigua explicación según la cual el sujeto y el predicado se oponen como lo que está recogido y lo que está desplegado (*implicitum et explicitum*)[3].

Pero seguramente los defensores de la tesis antes mencionada objetarán ahora que el panteísmo en absoluto dice que Dios lo sea todo (lo cual no resulta fácil de evitar según la representación usual de sus propiedades), sino que las cosas no son nada, que este sistema anula toda individualidad. Esta nueva determinación parece ciertamente entrar en contradicción con la anterior, porque si las cosas no son nada, ¿cómo es posible confundirlas con Dios? En ese caso no

queda nada fuera de una divinidad pura y sin mezcla. O, si fuera de Dios (no sólo *extra* sino también *praeter Deum*) no hay nada, ¿cómo puede Él ser todo, más que de modo meramente verbal? De esta manera todo el concepto de panteísmo parece desmoronarse por completo y desaparecer en la nada. No obstante, surge la pregunta de saber si se gana mucho con la resurrección de semejantes términos generales; es posible que haya que honrarlos dentro de la historia de las herejías, pero por lo que respecta a los productos del espíritu, su manejo resulta demasiado burdo, de la misma manera en que en los más delicados fenómenos naturales, las más ligeras determinaciones conllevan cambios esenciales. Por lo demás, también se puede dudar si es que la última determinación expuesta resulta pertinente aun en el caso de Spinoza, pues si éste no reconoce fuera (*praeter*) de la sustancia más que las meras afecciones de la misma, que él considera como las cosas, este concepto es entonces puramente negativo y no expresa nada esencial ni positivo. Sólo sirve para determinar con antelación la relación de las cosas con Dios, y no lo que puedan ser estas cosas consideradas por sí mismas. Sin embargo, no se puede inferir de lo insuficiente de esta determinación que las cosas no contengan en absoluto nada positivo (aunque fuera de modo derivado). La manifestación más tajante de Spinoza es posiblemente la siguiente: el ser singular es la sustancia misma considerada en una de sus modificaciones, esto es, de sus consecuencias. Pero, dispongamos ahora la sustancia infinita = A, la misma sustancia considerada en una de sus consecuencias = $^{A}/_{a}$: ciertamente resulta que lo positivo que hay en $^{A}/_{a}$ es A; pero de ahí no se sigue que por eso $^{A}/_{a}$ = A, esto es, que la substancia infinita considerada en una de sus consecuencias y la sustancia infinita considerada de modo absoluto sean *equivalentes*, o, con otras palabras, no se puede concluir que $^{A}/_{a}$

no sea *una* sustancia particular propia (aunque sea una consecuencia de A). Naturalmente, esto no se encuentra en Spinoza, pero en primer lugar, aquí estamos tratando del panteísmo en general, y además, cabe preguntarse si el punto de vista abortado es incompatible con el espinocismo en sí. Será difícil afirmar tal cosa, puesto que se ha admitido que las mónadas de Leibniz, que son lo mismo que en la anterior expresión $^{A}/_{a}$, no son ningún remedio decisivo contra el espinocismo. A falta de un complemento de este tipo, algunas manifestaciones de Spinoza permanecen enigmáticas, por ejemplo la de que la esencia del alma humana es un concepto vivo de Dios que se define como eterno (y no como transitorio). Por lo tanto, aunque la sustancia residiera en sus otras consecuencias $^{A}/_{b}$, $^{A}/_{c}$… sólo de modo pasajero, con todo residiría eternamente en aquella consecuencia según la cual el alma humana = a, y por lo tanto estaría en calidad de $^{A}/_{a}$, separada de sí misma como A de modo eterno e imperecedero.

Si se quisiera seguir declarando a la negación, no de la individualidad, sino de la libertad, como auténtico carácter del panteísmo, habría gran cantidad de sistemas que cabrían dentro de este concepto y que sin embargo se diferencian esencialmente de aquél en todo lo demás, pues hasta el descubrimiento del idealismo se echa en falta en todos los sistemas modernos —tanto en el de Leibniz, como en el de Spinoza— el auténtico concepto de libertad, y una libertad como la que han pensado muchos de entre nosotros, que se jactan incluso de poseer el más vivo sentimiento de la misma (según el cual ésta reside simplemente en el mero dominio del principio de inteligencia sobre el principio sensible y los apetitos), una libertad tal se podría derivar también de Spinoza, no sólo en último extremo, sino con toda facilidad e incluso con mayor precisión. Por lo tanto, parece que la

negación o afirmación de la libertad se basa en general en algo totalmente distinto de la aceptación o el rechazo del panteísmo (de la inmanencia de las cosas en Dios), pues si bien a primera vista parece como si la libertad, que no puede mantenerse en oposición con Dios, se hundiese aquí en la identidad, se puede decir sin embargo que esta apariencia es sólo consecuencia de la representación imperfecta y vacía que se tiene del principio de identidad. Dicho principio no expresa una unidad que girando en el círculo de la igualdad no sería progresiva y por ello mismo sí insensible y sin vida. La unidad de este principio es inmediatamente creadora. Ya en la relación de sujeto a predicado, hemos mostrado aquella del fundamento con la consecuencia, y el principio del fundamento es por ello tan originario como el de la identidad. Por eso mismo, lo eterno debe ser también inmediatamente, y tal y como es en sí mismo, fundamento. Aquello de lo que él es fundamento por su esencia, es un ser dependiente en esa misma medida y también, conforme al punto de vista de la inmanencia, un ser comprendido en él; pero la dependencia no anula la subsistencia por sí, ni tampoco tan siquiera la libertad. Sin determinar su esencia, indica sólo que lo dependiente, sea Jo que sea, sólo puede ser consecuencia de aquello de lo que es dependiente; no dice lo que es ni lo que no es. Todo individuo orgánico, en calidad de ser que ha devenido, es sólo a través de otro, y por lo tanto, dependiente de él según el devenir, pero en absoluto según el ser. Leibniz mantiene que no está fuera de lugar decir que aquel que es Dios sea al mismo tiempo engendrado, o viceversa, así como tampoco es una contradicción que aquel que es hijo de un hombre sea hombre él mismo. Antes bien, sería mucho más contradictorio que lo dependiente o lo consecuente no fueran subsistentes por sí mismos: sería una dependencia sin dependiente, una consecuencia sin

consecuente (*consequentia absque consequente*), y por lo tanto, ninguna consecuencia efectiva, de modo que el concepto entero se anularía por sí mismo. Esto también es válido para el ser comprendido en otro. Un miembro singular como el ojo, sólo es posible en la totalidad de un organismo, pero no por eso deja de tener una vida por sí mismo, en efecto, una especie de libertad que manifiesta claramente a través de la enfermedad de la que es susceptible. Si lo comprendido en otro no estuviera vivo por sí mismo, habría una comprehensión sin un ser comprendido, esto es, nada estaría comprendido. La consideración del propio ser divido cuya idea se vería completamente contradicha por una consecuencia que no fuera creación, esto es, por la posición de un ser subsistente por sí mismo, aporta un punto de vista mucho más elevado. Dios no es un Dios de los muertos, sino de los vivos. No se puede comprender cómo el más perfecto de todos los seres podría encontrar su deleite aun en la más perfecta de las máquinas posibles. Sea cual sea el tipo de consecuencia que podamos concebir de los seres respecto a Dios, en todo caso, no puede ser nunca de tipo mecánico, ningún mero producir o disponer en el que lo producido no sea nada por sí mismo; tampoco puede ser emanación en la que lo que mana permanezca lo mismo que aquello de donde ha emanado, esto es, nada propio ni autónomo. La consecuencia de las cosas a partir de Dios es una autorrevelación de Dios, pero éste sólo se puede revelar a sí mismo en aquello que le es semejante, en seres que actúan por sí mismos y cuyo ser no tiene más fundamento que Dios, pero que son, así como Dios es. Él habla y ellos son. Aunque todos los seres del mundo no fueran más que pensamientos del espíritu divino, deberían ya estar vivos precisamente por eso. Por consiguiente, los pensamientos son sin duda engendrados por el alma, pero un pensamiento engendrado es una fuerza

independiente que sigue obrando por sí misma dentro del alma humana y crece hasta doblegar y someter a su propia madre. La imaginación divina, que es la causa de la especificación de los seres del mundo, no se limita como la humana a concederle a sus creaciones una realidad sólo ideal. Las representaciones de la divinidad sólo pueden ser seres subsistentes por sí mismos, pues, ¿dónde reside lo limitado de nuestras representaciones, sino precisamente en que vemos lo que no es subsistente por sí mismo? Dios intuye las cosas en sí. Sólo lo eterno, lo que reposa sobre sí mismo, la voluntad, la libertad, es en sí. El concepto de un absoluto o de una divinidad derivada es tan poco contradictorio que antes bien resulta ser el concepto central de toda la filosofe. A la naturaleza le corresponde una divinidad de este tipo. La inmanencia en Dios y la libertad se contradicen tan poco, que precisamente sólo el ser libre, y hasta donde es libre, es en Dios, y el no libre, y hasta donde no es libre, es necesariamente fuera de Dios.

Por insuficiente que sea en sí misma una deducción tan general para los observadores más profundos, sin embargo ésta ya pone muy en evidencia que la negación de la libertad formal no está necesariamente ligada al panteísmo. Esperamos que no vuelvan a contraponernos el espinocismo. Hace falta no poco atrevimiento para afirmar que un sistema, tal y como se ha podido formar en cualquier cabeza humana, sea el sistema de la razón, κατ᾽ εξοχήν, el sistema eterno inmutable. ¿Qué se entiende entonces por espinocismo? ¿Acaso toda la doctrina, tal y como aparece en los escritos de este pensador, es decir, por ejemplo, también su física mecánica? O, ¿por qué criterios vamos a guiarnos para dirimir sobre un asunto de tan extraordinaria y singular consecuencia? En la historia de la evolución del espíritu alemán siempre permanecerá como fenómeno llamativo el he-

cho de que en determinada época se haya podido llegar a afirmar lo siguiente: el sistema que funde a Dios con las cosas, a la criatura con el creador (así fue entendido), y que somete todo a una necesidad ciega y carente de pensamiento, es el único sistema posible para la razón, el único desarrollable a partir de la pura razón. Para comprender esta afirmación hay que tener presente el espíritu que regía en la época anterior. En aquel tiempo, la manera de pensar mecanicista, que alcanzó la cima de su infamia con el ateísmo francés, había conquistado prácticamente todos los espíritus; también en Alemania se empezaba a considerar esta manera de ver y de explicar como la auténtica y única filosofía. Pero como, de todos modos, el espíritu auténticamente alemán nunca pudo conciliar consigo las consecuencias de esa concepción, surgió la división entre cabeza y corazón característica de la literatura filosófica de los nuevos tiempos; se abominaba de las consecuencias pero sin liberarse del fundamento de esta manera de pensar y sin elevarse a una mejor. Se quisieron expresar las consecuencias de esto, y como el espíritu alemán sólo podía tomar la filosofía mecanicista en su (pretendidamente) más elevada expresión, se vino a expresar la terrible verdad del siguiente modo: ¡toda filosofía, absolutamente toda la que sea puramente racional, es o se volverá espinocismo! Así, todo el mundo quedaba advertido del abismo que se presentaba abiertamente ante todos los ojos; se había recurrido al único medio que todavía parecía posible; esta osada expresión debía traer la crisis y hacer retroceder espantados a los alemanes ante esa perniciosa filosofía reconduciéndolos al corazón, al sentimiento íntimo y a la fe. Hoy día, en que aquel modo de pensar desapareció hace tiempo y nos ilumina la luz más sublime del idealismo, aquella citada afirmación no se comprendería de la misma manera ni prometería las mismas consecuencias[4].

Y ahora, ¡presentemos de una vez nuestra opinión personal y concreta sobre el espinocismo! Este sistema no es un fatalismo porque tome las cosas corno comprendidas en Dios, pues, como ya hemos indicado, el panteísmo al menos no hace imposible la libertad formal; por lo tanto, Spinoza debe de ser fatalista por otro motivo independiente del panteísmo. El fallo de su sistema no reside en modo alguno en que sitúe las cosas *en Dios*, sino en que sean *cosas*: reside en el concepto abstracto de los seres del mundo, esto es, en el de la propia sustancia infinita, que para él es también a su vez una cosa. Por ello, sus argumentos contra la libertad son muy deterministas y de ningún modo panteístas. También considera la voluntad como una cosa y después demuestra, como es natural, que en cada actuación debe estar determinada por otra cosa, la cual, a su vez, está determinada por otra y así hasta el infinito. De ahí viene la falta de vida de su sistema, la aridez de la forma, la pobreza de los conceptos y fórmulas, la implacable rigidez de las determinaciones, que armoniza a la perfección con su modo abstracto de consideración, y de ahí también, consecuentemente, su visión mecanicista de la naturaleza. O, ¿se puede dudar de que ya sólo debido a la representación dinámica de la naturaleza deban alterarse considerablemente los aspectos fundamentales del espinocismo? Si la doctrina que consiste en la comprensión de las cosas en Dios es la base de todo sistema, entonces habrá al menos que reavivarla y arrancarla de la abstracción, antes de que pueda convertirse en principio de un sistema de razón. ¡Qué vagas son las manifestaciones de que los seres finitos son modificaciones o consecuencias de Dios! ¡Qué abismo queda por colmar aquí, cuántas preguntas están por responder! por su rigidez, se podría ver al espinocismo como a la estatua de Pigmalión, a la espera de ser animada mediante un cálido aliento amoroso; pero esta compa-

ración es imperfecta, porque el sistema de Spinoza se parece mucho más a una obra de Ja que sólo $e ha bosquejado el contorno exterior y de la que sólo se podrían advertir los muchos rasgos ausentes o inacabados una vez animada. Más bien habría que compararlo con las antiguas imágenes de los dioses, que parecían tanto más misteriosas cuantos menos rasgos individuales y vivos expresaban. En una palabra: es un sistema realista y unilateral, expresión que, en verdad, suena algo menos vejatoria que la de panteísmo, pero que, sin embargo, señala mejor lo característico del mismo y que tampoco es ahora la primera vez que se usa. Sería fastidioso repetir aquí las muchas explicaciones que se encuentran sobre este punto en los primeros escritos del autor. La meta manifiesta de sus afanes era la mutua compenetración del realismo y el idealismo. El concepto fundamental de Spinoza, espiritualizado por el principio de idealismo (y transformado en un punto esencial), alcanzó en un modo superior de consideración de la naturaleza, y en la reconocida unidad de lo dinámico con lo anímico y lo espiritual, una base viva, de la que surgió una filosofía de la naturaleza que podría subsistir por sí misma en tanto que mera física, pero que en relación con la totalidad de la filosofía fue considerada en todo tiempo como una sola parte de ella, en concreto, como la parte real que sólo se torna capaz de elevarse hasta alcanzar el auténtico sistema de razón añadiéndole la parte ideal, en la que reina la libertad. Se afirma que en ella (en la libertad) reside el último acto potenciador gracias al cual toda naturaleza se transfigura en sensación, en inteligencia, y finalmente, en voluntad. En suprema y última instancia no hay otro ser que querer. Querer es el ser originario y sólo con éste concuerdan todos los predicados del mismo: ausencia de fundamento, eternidad, independencia respecto al

tiempo, autoafirmación. Toda la filosofía aspira sólo a encontrar esta suprema expresión.

La filosofía ha llegado a este punto en nuestro tiempo gracias al idealismo y sólo a partir de éste podemos emprender propiamente la investigación de nuestro objeto, puesto que nuestra intención no puede ser en modo alguno tener en cuenta todas aquellas dificultades que surgen en contra del concepto de libertad desde el sistema realista-unilateral o dogmático y que ya hace tiempo que han sido planteadas. Pero el propio idealismo, por mucho que le debamos nuestra superioridad a este respecto y el primer concepto de libertad formal, no deja por eso de ser él mismo lo más lejano a un sistema completo, y también nos deja desconcertados en lo tocante a la doctrina de la libertad en cuanto queremos adentrarnos en una mayor exactitud y determinación. Al primer respecto señalemos que en el idealismo, construido como sistema, de ningún modo basta afirmar que «sólo actividad, vida y libertad son lo verdaderamente efectivo», lo que también podría sostener el idealismo subjetivo (el idealismo de Fichte, que se malentiende a sí mismo); más bien se exige la demostración de que todo lo efectivo (la naturaleza, el mundo de las cosas) tiene como fundamento actividad, vida y libertad, o, en palabras de Fichte, que no sólo el Yo lo es todo, sino que también, a la inversa, todo es Yo. La idea de convertir de pronto a la libertad en el Uno y Todo de la filosofía ha liberado al espíritu humano en general y no sólo en relación consigo mismo, y ha provocado en todas las partes de la ciencia un cambio más profundo y fuerte que el de cualquier revolución anterior. El concepto idealista es el único capaz de abrirle el camino a la superior filosofía de nuestro tiempo y, sobre todo, al superior realismo de la misma. Si al menos aquellos que critican o se apropian de este realismo quisieran darse

cuenta de que el íntimo presupuesto del mismo es la libertad, ¡bajo qué luz tan distinta lo considerarían y adoptarían! Sólo el que ha gustado la libertad puede sentir el imperioso deseo de hacer que todo la iguale, de extenderla por todo el universo. El que no llega a la filosofía por este camino, se limita a seguir e imitar lo que hacen otros desconociendo el sentimiento que les mueve. Con todo, siempre seguirá siendo extraño que Kant, después de haber considerado en primer lugar que las cosas en sí se diferencian de los fenómenos sólo de modo negativo debido a la independencia respecto al tiempo, y después de tratar en las consideraciones metafísicas de su *Crítica de la razón práctica* a la independencia respecto al tiempo y la libertad como conceptos verdaderamente correlativos, no llegase a alcanzar la idea de transferir también a las cosas ese único posible concepto positivo del en-sí, con lo que se habría elevado inmediatamente a un punto de consideración superior y por encima de la negatividad que caracteriza a su filosofía teórica. Pero por otro lado, cuando la libertad es el concepto positivo del en-sí en general, se vuelve a empujar hacia lo general a la investigación sobre la libertad humana, en cuanto que lo inteligible, lo único sobre lo que se fundaba, es también la esencia de las cosas en sí. Así, para mostrar la diferencia específica, esto es, precisamente lo determinado en la libertad humana, no basta el mero idealismo. Del mismo modo, sería un error opinar que el panteísmo se ve superado y aniquilado por el idealismo, opinión que sólo podría proceder de la confusión del mismo con un realismo unilateral; porque al panteísmo Je es totalmente indiferente, bien que sean cosas singulares las que están comprendidas en una sustancia absoluta, o bien, y del mismo modo, que sean muchas voluntades singulares las que están comprendidas en una voluntad originaria. En el primer caso, será realista, y en el otro, idea-

lista, pero su concepto fundamental seguirá siendo el mismo. Precisamente esto es lo que permite concluir de antemano que las más profundas dificultades que subyacen al concepto de libertad se pueden resolver igual de poco mediante el idealismo tomado en sí, como mediante cualquier otro sistema parcial. Pues el idealismo sólo ofrece concretamente, por un lado, el concepto más general de libertad, y por otro, el meramente formal. Y sin embargo, el concepto real y vivo es el de que la libertad es una capacidad para el bien y para el mal.

Este es el punto de más honda dificultad de toda la doctrina de la libertad, que ha sido sentido desde siempre y que afecta no sólo a este o aquel sistema, sino en mayor o menor medida a todos[5], y de modo superlativo al concepto de inmanencia, pues, o bien se acepta que existe un mal efectivo, en cuyo caso es inevitable incluir al mal en la sustancia infinita o en la propia voluntad originaria —con lo cual se destruye el concepto de un ser absolutamente perfecto—, o bien hay que negar de algún modo la realidad del mal, con lo cual, sin embargo, desaparece al tiempo el concepto real de libertad. La dificultad no se aminora aun suponiendo sólo la más lejana relación entre Dios y los seres del mundo, pues si se la limita al mero denominado *concursus*, o, lo que es lo mismo, a esa necesaria participación de Dios en el obrar de la criatura, que debe ser aceptada debido a la esencial dependencia de la última respecto a Dios —incluso si por otra parte se afirma la libertad—, entonces Dios aparece innegablemente como coautor del mal, dado que permitir algo, en un ser total y absolutamente dependiente, desde luego no es mucho mejor que ser su cómplice, o entonces no queda más remedio que negar asimismo la realidad del mal de alguna manera. También en este sistema hay que afirmar la tesis de que todo lo positivo de la criatura proce-

de de Dios. Pero si se acepta que hay algo positivo en el mal, entonces eso positivo también procederá de Dios. Se puede replicar contra esto que lo positivo del mal, hasta donde es positivo, es bueno. Pero con esto no desaparece el mal, aunque tampoco queda explicado, porque si *eso que es* en el mal es bueno, ¿de dónde procede aquello *en lo que* reside eso que es, la *base* que constituye en realidad el mal? Una afirmación muy distinta de esta (aunque confundida con ella muchas veces, también en los últimos tiempos), es la de que no existe nada positivo en el mal, o, dicho de otra manera, que el mal no existe en absoluto (tampoco con o en algo positivo), sino que todos los actos son más o menos positivos y la diferencia entre ellos es un mero *plus* o *minus* de perfección, con lo que no se fundamenta ninguna contradicción y por lo tanto el mal desaparece completamente. Esta sería la segunda posible interpretación de la tesis de que todo lo positivo procede de Dios. En este caso, la fuerza que se manifiesta en el mal sería, en comparación, seguramente menos perfecta que la que se manifiesta en el bien, pero considerada en sí o fuera de la comparación sería sin embargo como cualquier otra perfección que habría que derivar de Dios. Lo que nosotros denominamos mal en ella no es más que un grado menor de perfección, que sólo parece una deficiencia a nuestro juicio comparativo, pero no lo es sin embargo en la naturaleza. No se puede negar que esta sea la verdadera opinión de Spinoza. Alguien podría intentar resolver el dilema mediante la siguiente respuesta: eso positivo que procede de Dios es la libertad, que en sí es indiferente frente al mal y el bien. Pero incluso si no se concibe esta indiferencia de modo meramente negativo, sino como una capacidad viva y positiva para el bien y para el mal, tampoco entonces se puede comprender cómo podría derivarse de Dios, que se considera la más pura bondad, una ca-

pacidad para el mal. De lo dicho se deduce, digámoslo de pasada, que si la libertad es efectivamente lo que debe de ser según este concepto (y lo es infaliblemente), tampoco será correcta la deducción antes mencionada de que la libertad se deriva de Dios, pues si es una capacidad para el mal, entonces tiene que tener una raíz independiente de Dios. Movidos por esto, podríamos estar tentados de arrojarnos en brazos del dualismo, pero este sistema, cuando es entendido verdaderamente como la doctrina de dos principios absolutamente diferentes e independientes el uno del otro, no es más que un sistema de autodesgarramiento y desesperación de la razón. Por el contrario, si concebimos al ser fundamental malo como dependiente del ser bueno en algún sentido, se concentrará en Un Ser toda la dificultad acerca del origen del mal a partir del bien, aunque con ello más bien habrá aumentado que disminuido. Incluso si se acepta que este segundo ser hubiese sido creado bueno al comienzo y que después hubiera caído por su propia culpa separándose del ser originario, sigue permaneciendo inexplicable en todos los sistemas su capacidad primera para llevar a cabo una acción contraria a Dios. Por ello, aunque se quisiera finalmente anular, no sólo la identidad, sino toda relación de los seres del mundo con Dios, y se quisiera considerar su existir actual en su conjunto —y con ello el del mundo— como un alejamiento de Dios, se habría llevado la dificultad un punto más lejos, pero sin suprimirla, pues para poder emanar de Dios, las cosas ya tendrían que estar ahí de alguna manera y por consiguiente la doctrina de la emanación sería la que menos se podría contraponer al panteísmo, puesto que presupone una existencia originaria de las cosas en Dios y con ello también manifiestamente el panteísmo, Pero se podría proponer lo siguiente para explicar dicho alejamiento: si se trata de un alejamiento involuntario por

parte de las cosas, pero no por parte de Dios, en este caso es que han sido arrojadas por Dios al estado de la infelicidad y la maldad, y Dios es por tanto el autor de tal estado; otra posibilidad es que se trate de un alejamiento involuntario por ambas partes, causado en cierto modo por un desbordamiento de la esencia, como lo expresan algunos —algo absolutamente insostenible—; y finalmente, si es voluntario por parte de las cosas, un arrancarse de Dios, la consecuencia de una culpa de la que se sigue cada vez una mayor caída, entonces esta primera culpa es ya ella misma precisamente el mal y por consiguiente no ofrece ninguna explicación de su origen. Pero sin este recurso, que si explica el mal en el mundo, borra por el contrario todo el bien, e introduce en lugar del panteísmo un pandemonismo, desaparece justamente toda auténtica oposición entre bien y mal en el sistema de la emanación; el primero se pierde por una paulatina debilitación a través de un número infinito de grados intermedios en aquello que ya no tiene ninguna apariencia de bien, aproximadamente del mismo modo en que Plotino[6] describe, sutilmente pero de modo insuficiente, el tránsito del bien originario a la materia y el mal: a través de una incesante subordinación y alejamiento aparece un último grado más allá del cual no puede devenir nada, y precisamente éste (aquel incapaz de un producir ulterior) es el mal. O bien, si hay algo tras el primero, debe de haber también un último grado que ya no encierre dentro de sí nada del primero: es la materia y la necesidad del mal.

En virtud de estas consideraciones no parece precisamente muy justo arrojar todo el peso de esta dificultad sobre un único sistema, sobre todo cuando aquel supuestamente superior que se le contrapone satisface tan poco. Aquí tampoco sirven de nada las generalidades del idealismo. Con semejantes conceptos abstraídos aplicados a Dios, tal como el

de *Actus purissimus*, del tipo de los que expuso la filosofía antigua o de los que plantea siempre de nuevo la más moderna en su solicitud por alejar a Dios lo más posible de toda naturaleza, no se podrá conseguir nunca nada. Dios es algo más real que un mero orden moral del mundo, y contiene en sí otro tipo muy distinto y más vivo de fuerzas de movimiento de las que le atribuye la mísera sutileza de los idealistas abstractos. La aversión contra todo lo real, que cree que lo espiritual se ensucia por cualquier contacto con el mismo, no puede naturalmente dejar de cegar la visión en cuanto al origen del mal. El idealismo, si no mantiene como base un realismo vivo, se convierte en un sistema tan vacío y abstracto como el de Leibniz y Spinoza o cualquier otro sistema dogmático. Toda la filosofía moderna europea padece desde sus comienzos (con Descartes) del común defecto de que para ella la naturaleza no existe y de que le falta un fundamento vivo. El realismo de Spinoza es en eso tan abstracto como el idealismo de Leibniz. El idealismo es el alma de la filosofía; el realismo su cuerpo. Sólo la reunión de ambos constituye un todo vivo. El último nunca puede proporcionar el principio, pero tiene que ser el fundamento y el medio en los que el primero se hace efectivo, toma carne y sangre. Si a una filosofía le falta este fundamento vivo, lo cual es normalmente señal de que originariamente también el principio ideal era escasamente efectivo en ella, entonces se pierde en aquellos sistemas cuyos conceptos abstraídos de aseidad, modificaciones, etc., se hallan en el más tajante contraste con la fuerza de vida y la plenitud de la realidad efectiva. Sin embargo, allí donde el principio ideal actúa efectivamente con toda su fuerza, pero no puede encontrar una base conciliadora y mediadora, engendra un entusiasmo turbio y salvaje que estalla en un autodesgarramiento o, como en el caso de los sacerdotes de la diosa frigia, en una

autocastración, que en filosofía es llevada a término a través del abandono de la razón y la ciencia.

Nos pareció necesario comenzar este tratado enmendando algunos conceptos esenciales que, desde siempre, pero especialmente en los últimos tiempos, han sido mal entendidos. Por ello, hay que considerar las observaciones hasta ahora mencionadas como una mera introducción a nuestra verdadera investigación. Ya lo hemos indicado: sólo a partir de los principios de una verdadera filosofía de la naturaleza se puede desarrollar esa concepción que satisface por completo la tarea que aquí nos ocupa. Con esto no pretendemos negar que tal acertada concepción no la hayan poseído ya desde hace tiempo algunos espíritus aislados, pero precisamente ellos fueron también los mismos que —sin miedo a los usuales términos injuriosos usados desde siempre contra toda filosofía real: materialismo, panteísmo, etc.— buscaron el fundamento vivo de la naturaleza, y, en contraposición a los dogmáticos y a los idealistas abstractos, que los rechazaban como místicos, fueron (en los dos sentidos de la palabra) filósofos de la naturaleza.

La filosofía de la naturaleza de nuestro tiempo ha establecido por primera vez en la ciencia la distinción entre el ser, en cuanto que existe, y el ser en cuanto mero fundamento de la existencia. Esta distinción es tan antigua como la primera presentación científica de esta filosofía[7]. Sin tener en cuenta que precisamente este punto es el que la desvía con más seguridad del camino de Spinoza, en Alemania se podía sostener hasta hoy, que sus principios metafísicos eran uno con los de este pensador y aunque precisamente dicha distinción es la que al mismo tiempo aporta la más precisa diferenciación entre la naturaleza y Dios, esto no impedía acusar a esta filosofía de mezclar a Dios con la naturaleza. Dado que la presente investigación se funda sobre la citada

distinción, digamos ahora lo siguiente para su esclarecimiento.

Puesto que no hay nada anterior o exterior a Dios, éste debe tener en sí mismo el fundamento de su existencia. Esto lo dicen todas las filosofías, pero hablan de tal fundamento como de un mero concepto, sin convertirlo en algo real y efectivo. Ese fundamento de su existencia que Dios tiene en sí mismo, no es Dios considerado absolutamente, esto es, en cuanto que existe, pues es sólo lo que constituye el fundamento de su existencia, es la *naturaleza* en Dios, un ser inseparable de Él, pero sin embargo distinto de Él. Esta relación puede ilustrarse por medio de la analogía de la relación existente en la naturaleza entre la fuerza de la gravedad y la luz. La fuerza de gravedad precede a la luz Como su fundamento eternamente oscuro, que no es acto él mismo y que huye en la noche mientras se levanta la luz (lo existente). Ni siquiera la luz rompe por completo el sello bajo el cual permanece encerrada[8]. Precisamente por ello, la fuerza de gravedad no es, ni la esencia pura, ni tan siquiera el ser actual de la identidad absoluta, sino que se origina sólo a partir de su naturaleza[9]; o sí lo es, pero considerada en una determinada potencia, pues también aquello que parece existir en relación con la fuerza de gravedad pertenece en sí nuevamente al fundamento, y la naturaleza en general es, por lo tanto, todo lo que yace más allá del ser absoluto de la absoluta identidad[10]. Por otra parte, pollo que respecta a tal precedencia, no se puede pensar ni en una precedencia temporal ni en una prioridad esencial. En el interior del círculo del que todo resulta, no es contradictorio que aquello por lo que el Uno es engendrado sea él mismo a su vez engendrado por este último. No existe aquí ni un primer ni un último grado, porque todo se presupone mutuamente, ninguno es el otro ni tampoco puede, sin embargo, ser sin el otro. Dios

lleva dentro de sí el fundamento interno de su existencia que, por lo tanto, le precede en calidad de existente, pero de la misma manera. Dios es a su vez el *Prius* del fundamento, en cuanto que el fundamento como tal tampoco podría ser si Dios no existiera como acto.

La consideración que parte de las cosas nos lleva a la misma distinción. En primer lugar, hay que desechar completamente el concepto de inmanencia, hasta donde se quiera expresar con él un modo de comprehensión muerto de las cosas en Dios. Reconocemos más bien que el concepto de devenir es el único apropiado a la naturaleza de las cosas. Pero éstas no pueden devenir en Dios considerado de modo absoluto, puesto que son distintas de Él *loto genere* o, para decirlo más correctamente, son distintas dé Él infinitamente. Para estar escindidas de Dios tienen que devenir en un fundamento distinto de Él. Pero como no puede existir nada fuera de Dios, esta contradicción sólo puede resolverse diciendo que las cosas tienen su fundamento en aquello que, en Dios mismo, no es *Él mismo*[11], esto es, en aquello que es el fundamento de la existencia de Dios. Si queremos poner este ser al alcance humano, podemos decir que se trata del ansia que siente el Uno eterno de engendrarse a sí mismo. Esta ansia no es el propio Uno pero sí es con él igualmente eterna; quiere engendrar a Dios, esto es, a la Unidad insondable, pero precisamente por ello, la unidad no está todavía presente en ella. De ahí que, considerada en sí misma, sea Voluntad, pero voluntad en la que no hay ningún entendimiento y, por lo tanto, no una voluntad subsistente por sí misma y perfecta, ya que, en realidad, es el entendimiento el que es la voluntad en la Voluntad. Con todo, es una voluntad que quiere el entendimiento, es el ansia y deseo de entendimiento; una voluntad que no es consciente, sino que presiente, y cuyo presentimiento es el entendimiento. Esta-

mos hablando de la esencia del ansia considerada en y para sí, que ha de ser tomada en consideración aunque haya sido desplazada desde hace tiempo por aquello superior que surgió de ella, y aun cuando no podamos asirla de modo sensible, sino sólo mediante el espíritu y el pensamiento. Tras el hecho eterno de la autorrevelación, todo es en el mundo —tal y como lo vemos ahora— regla, orden y forma, pero, con todo, lo carente de regla subyace siempre en el fundamento, como si pudiera volver a brotar de nuevo, y en ningún lugar parece que el orden y la forma sean lo originario, sino como si se hubiera ordenado algo inicialmente sin regla. He aquí la inasible base de la realidad de las cosas, el resto que nunca se puede reducir, aquello que ni con el mayor esfuerzo se deja disolver en el entendimiento, sino que permanece eternamente en el fundamento. De esta ausencia de entendimiento es de la que nació propiamente el entendimiento. Sin esta oscuridad preliminar no hay realidad alguna para la criatura: las tinieblas son su necesario patrimonio. Sólo Dios —El mismo aquel que existe— habita en la luz pura, pues sólo Él es por sí mismo. La vanidad del hombre se opone a la idea de ese origen a partir del fundamento, e incluso busca razones morales en contra de ella. Con todo, no sabríamos de nada que pudiera estimular más al hombre a aspirar con todas sus fuerzas a la luz, que la conciencia de la noche oscura de la que surgió elevándose desde allí a la existencia. Los lamentos mujeriles de que así se convierte a la ausencia de entendimiento en raíz del entendimiento, y a la noche en el inicio de la luz, reposan en parte sobre un mal entendimiento del asunto (en cuanto que no se entiende cómo se pueden mantener conceptual mente con esta opinión la prioridad del entendimiento y la esencia), pero expresan sin embargo el verdadero sistema de los filósofos actuales, quienes de buena gana desearían hacer *fumum ex*

fulgore, para lo que, con todo, no basta ni siquiera la más violenta precipitación de Fichte. Todo nacimiento es un nacimiento desde la oscuridad a la luz; la semilla ha de ser hundida en la tierra y morir en las tinieblas a fin de que pueda alzarse una forma luminosa más hermosa y desarrollarse bajo los rayos del sol. El hombre se forma en ti seno materno, y sólo desde la oscuridad de lo que carece de entendimiento (del sentimiento y el ansia, Maravillosa madre del conocimiento) nacen los pensamientos luminosos. Por lo tanto, así tenemos que imaginarnos al ansia originaria: dirigiéndose hacia el entendimiento, al que todavía no conoce, de la misma manera en que nosotros, en nuestra ansia, aspiramos hacia un bien desconocido y sin nombre, y moviéndose a la vez que presiente al modo de un mar ondulante y agitado, igual a la materia de Platón, buscando una ley oscura e incierta, incapaz de construir por sí misma algo duradero. Pero de acuerdo con el ansia, que es en su calidad de fundamento todavía oscuro la primera emoción del existir divino, en Dios mismo se genera una representación reflexiva interna por la cual, al no poder tener otro objeto que Dios, Dios mismo se contempla en su imagen. Esta representación es lo primero en lo que, considerado de modo absoluto, Dios se realiza, aunque sólo sea en sí mismo; está al principio junto a Dios y es el propio Dios creado *en* Dios; es al mismo tiempo el entendimiento, la palabra de aquel ansia[12] y el espíritu eterno, el cual, sintiendo en sí a un tiempo a la palabra y al ansia infinita, y movido por el amor que es Él mismo, expresa la palabra, y de esta manera, ahora es la unión de entendimiento y ansia la que se convierte en voluntad libremente creadora y todopoderosa y la que construye en la naturaleza inicialmente sin reglas, como en su elemento, a los instrumentos de su revelación[13]. El primer efecto del entendimiento en la naturaleza es la escisión de

las fuerzas, en cuanto que sólo así puede desarrollar la unidad contenida en ella de modo inconsciente (como en una semilla) y sin embargo necesario, como ocurre en el caso del hombre, cuya oscura ansia de crear algo sólo recibe luz cuando en la caótica multiplicidad de los pensamientos —que están todos relacionados, pero impidiendo cada uno aparecer al otro—, éstos se escinden, y surge la unidad que subyacía escondida en el fundamento que los reúne a todos; o también como en la planta, en la que, si se deshace el oscuro vínculo de la gravedad y se desarrolla esa unidad disimulada dentro de la materia escindida, es sólo en función del desarrollo y expansión de las fuerzas. Porque precisamente no siendo este ser (de la naturaleza inicial) más que el fundamento eterno de la existencia de Dios, debe de contener dentro de sí mismo, aunque encerrado, al ser de Dios, al modo de un rayo de vida iluminando la oscuridad de lo profundo. Pero el ansia, despertada por el entendimiento, se esfuerza desde ese momento por retener el rayo de vida prendido dentro de sí y por encerrarse en sí misma a fin de que haya siempre un fundamento. Por ello, en cuanto que el entendimiento o la luz dispuesta en la naturaleza inicial excita al ansia que aspira a volver a sí misma y la empuja a la escisión de las fuerzas (a abandonar la oscuridad), y precisamente en esta separación hace levantarse a la unidad escondida de lo que está escindido —el rayo de luz oculto—, así surge por primera vez algo concebible y singular, y ciertamente no a través de una representación externa, sino a través de una verdadera *construcción interna*, puesto que lo que nace se construye en la naturaleza, o mejor dicho, surge mediante un despertar, en cuanto que el entendimiento hace levantarse a la unidad o a la idea escondida en el fundamento escindido. Las fuerzas divididas en tal escisión (pero no totalmente apartadas unas de otras) constituyen la mate-

ria a partir de la cual se configura más tarde el cuerpo. Pero el vínculo vivo nacido de la escisión, es decir, de la profundidad del fundamento de la naturaleza como punto central de las fuerzas, es el alma. Dado que el entendimiento originario hace destacar al alma, como lo íntimo, a partir de un fundamento independiente de él, así, ella permanece también independiente de él, como un ser particular que subsiste por sí mismo.

Es fácil de entender que, dada la resistencia del ansia, la cual es necesaria para un nacimiento perfecto, el vínculo más íntimo de las fuerzas sólo se deshace en un despliegue gradual, y en cada grado de la escisión de fuerzas surge un nuevo ser de la naturaleza cuya alma tiene que ser tanto más perfecta cuanto más contenga de modo escindido lo que en otros todavía es indistinto. La tarea de una filosofía de la naturaleza completa es mostrar cómo cada nuevo proceso se aproxima cada vez más a la esencia de la naturaleza, hasta que en la más extrema escisión de fuerzas se abre el centro más íntimo de todos. Para el presente propósito sólo es importante lo siguiente: todo ser surgido del modo indicado en la naturaleza tiene dentro de sí un principio doble, que sin embargo en el fundamento es sólo uno y el mismo, considerado desde sus dos posibles lados. El primer principio es aquel por el cual los seres están separados de Dios, o aquel por el que están en el mero fundamento, pero como entre aquello que está en el fundamento y aquello que se ha premodelado en el entendimiento existe sin embargo una unidad originaria y el proceso de creación sólo persigue una transmutación interna o una transfiguración en luz del principio inicialmente oscuro (porque el entendimiento o la luz dispuesta en la naturaleza sólo busca en el fundamento la luz emparentada con él y vuelta hacia él), por ello es precisamente el principio oscuro según su naturaleza el que se

transfigura en luz, y ambos son, aunque sólo hasta cierto grado, uno en cada ser de la naturaleza. El principio, hasta donde procede del fundamento y es oscuro, es la voluntad propia de la criatura, la cual, sin embargo, hasta donde todavía no se ha elevado (como principio del entendimiento) a la perfecta unidad con la luz (por lo tanto no lo puede asir), es mera pasión o concupiscencia, es decir, voluntad ciega. A esta voluntad propia de la criatura se le contrapone el entendimiento en tanto que la voluntad universal, el cual se sirve de ésta y la subordina como mero instrumento, Pero cuando por fin, mediante la transformación y la escisión progresiva de todas las fuerzas, el punto más íntimo y profundo de la oscuridad inicial se encuentra totalmente transfigurado en luz en un ser, entonces la voluntad de este mismo ser —hasta donde éste es singular— es también una voluntad particular, pero en sí o como centro de todas las demás voluntades particulares, es una con la voluntad originaria o el entendimiento, de tal modo que ahora surge de ambas una única totalidad. Esta elevación del centro más profundo a la luz no ocurre en ninguna de las criaturas visibles por nosotros, excepto en el hombre. En el hombre se encuentra todo el poder del principio oscuro y a la vez toda la fuerza de la luz. En él se encuentran el abismo más profundo y el cielo más elevado, o ambos centros. La voluntad del hombre es el germen, oculto en el ansia eterna, del Dios que sólo subsiste todavía en el fundamento; es el rayo de vida divino aprisionado en la profundidad, que Dios percibió cuando concibió la voluntad para la naturaleza. Sólo en él (en el hombre) ha amado Dios al mundo; y es precisamente esta imagen de Dios la que fue alcanzada en el centro por el ansia cuando ésta se opuso a la luz. Debido a que surge del fundamento (a que es criatura), el hombre tiene en sí un principio independiente respecto a Dios, pero debido a que

precisamente tal principio —sin que por ello cese de ser oscuro en su fundamento— se transfigura en luz, surge al mismo tiempo en él algo más elevado: el *espíritu*. Pues el espíritu eterno es el que expresa la unidad o la palabra en la naturaleza. Pero esta palabra (real) expresada, sólo reside en la unidad de luz y oscuridad (vocales y consonantes). Ciertamente, ambos principios se hallan en todas las cosas, pero sin una consonancia completa, por causa de los defectos de aquello surgido del fundamento, por lo tanto, la palabra, incompleta y retenida aún en todas las demás cosas, sólo se expresa íntegramente en el hombre. Pero en la palabra expresada se revela el espíritu, esto es, *Dios* existente como *acto*. Ahora bien, desde el momento en que el alma es la identidad viva de ambos principios, es espíritu, y el espíritu es en Dios. Si la identidad de ambos principios fuera en el espíritu del hombre tan indisoluble como en Dios, no habría ninguna diferencia, esto es. Dios no se manifestaría como espíritu. Aquella unidad que es indivisible en Dios, debe de ser por lo tanto divisible en el hombre, y ésta es la posibilidad del bien y del mal.

Decimos expresamente la posibilidad del mal, pues en primera instancia sólo queremos hacer comprensible la separabilidad de los principios. La realidad efectiva del mal es objeto de otra investigación totalmente distinta de la presente. El principio surgido a partir del fundamento de la naturaleza por el que el hombre está separado de Dios, es su mismidad, que, sin embargo, a través de su unión con el principio ideal, se vuelve espíritu. La mismidad *en cuanto tal* es espíritu, o el hombre es espíritu en cuanto ser que se refiere a sí mismo, particular (separado de Dios), y esta relación constituye precisamente su personalidad. Pero debido a que la mismidad es espíritu, se eleva desde lo propio de una criatura a aquello que está por encima de lo propio de

una criatura; es voluntad que se contempla a sí misma en la libertad total y ya no es instrumento de la voluntad universal que crea en la naturaleza, sino que está por encima y fuera de toda naturaleza. El espíritu está por encima de la luz del mismo modo en que se eleva en la naturaleza por encima de la unidad de la luz y del principio oscuro. Debido a que es espíritu, la mismidad se libera de ambos principios. Pero esta mismidad o Ja voluntad propia es espíritu, y por lo tanto sólo es libre o está por encima de la naturaleza cuando se ha transformado efectivamente en voluntad originaria (la luz), de tal modo que si (como voluntad propia) permanece aún en el fundamento (porque siempre tiene que haber un fundamento), es sólo como soporte y al tiempo recipiente del principio superior de la luz, al igual que en Jos cuerpos transparentes la materia elevada a identidad con la luz no cesa por ello de ser materia (principio oscuro). Pero debido a que la mismidad tiene espíritu (porque éste reina sobre la luz y las tinieblas) —cuando no es precisamente el espíritu del *365* amor eterno—, puede por eso separarse de la luz, o la voluntad propia puede aspirar a ser como voluntad particular aquello que es sólo en su identidad con la voluntad universal, y a ser también, en la periferia o como criatura (pues la voluntad de las criaturas se encuentra naturalmente fuera del fundamento, pero entonces no es más que mera voluntad particular, no libre, sino ligada) aquello que sólo es mientras permanece el centro (así como la voluntad que se encuentra en reposo en el fundamento en quietud de la naturaleza es precisamente voluntad universal porque permanece en el fundamento). Con ello surge en la voluntad del hombre una separación de la mismidad hecha espiritual (puesto que el espíritu se encuentra por encima de la luz) respecto a la luz, esto es, una disolución de los principios indisolubles en Dios. Cuando, por el contrario, la

voluntad propia del hombre permanece en el fundamento como voluntad central de tal modo que subsiste la relación divina entre los principios (al igual que la voluntad en el centro de la naturaleza nunca se eleva por encima de la luz, sino que permanece subordinada a ella en el fundamento, a modo de base), y cuando, además, en lugar del espíritu de discordia —que quiere escindir el principio propio del principio general— reina en ella el espíritu del amor, entonces la voluntad está dentro del orden y el modo divinos. Pero que precisamente este levantamiento de la voluntad propia sea el mal, se puede aclarar de la siguiente manera: la voluntad, que sale de su sobrenaturalidad para volverse a un tiempo, como voluntad universal, particular y propia de las criaturas, tiende a subvertir la relación que existe entre los principios, a elevar al fundamento por encima de la causa y a usar el espíritu, que sólo recibió para el centro, fuera de este último y en contra de la criatura, lo que conduce al caos dentro y fuera de ella. Hay que considerar a la voluntad del hombre como a un vínculo que une fuerzas vivas; mientras ella misma permanezca en su unidad con la voluntad universal, también aquellas fuerzas persistirán en la medida y el equilibrio divinos. Pero apenas se aparta la voluntad propia del centro, que es su lugar, y ya se aparta también el vínculo de fuerzas; en lugar de él reina entonces una mera voluntad particular que ya no es capaz de reunir a las fuerzas, como la voluntad originaria, y que, por consiguiente, tiene que aspirar a formar o componer una vida propia y singular a partir de las fuerzas desunidas, a partir del ejército sublevado de concupiscencias y apetitos (puesto que cada fuerza particular es también una pasión y un apetito), lo que sólo es posible en la medida en que el primer vínculo de fuerzas, el fundamento de la naturaleza, subsiste incluso en el mal. Pero como no puede ser una verdadera vida, pues ésta sólo

podría subsistir en la relación originaria de las fuerzas, surge, en efecto, una vida propia, pero falsa, una vida de mentira, fruto de la intranquilidad y la corrupción. La enfermedad nos brinda la comparación más ajustada al caso, ya que ella es, en calidad de desorden introducido en la naturaleza por el mal uso de la libertad, la verdadera contraimagen del mal o del pecado. No hay enfermedad general sin que se manifiesten las fuerzas escondidas en el fundamento: aparece cuando el principio irritable, que debía reinar en la quietud de las profundidades como el vínculo más íntimo de fuerzas, actúa sobre sí mismo, o cuando Arqueos irritado abandona su tranquila morada en el centro y aparece en la periferia. Por el contrario, toda genuina curación consiste en el restablecimiento de la relación de la periferia con el centro, y el tránsito de enfermedad a salud en realidad sólo puede ocurrir del modo inverso, esto es, por la reanudación de la vida separada y singular en el rayo de luz dentro del ser, de donde volverá a resultar la escisión (crisis). También la enfermedad particular surge únicamente debido a que aquello que sólo ha recibido su libertad o su vida a fin de que permanezca en el todo, aspira a ser para sí. De igual modo que la enfermedad ciertamente no es nada en esencia, sino en realidad sólo un amago de vida y una mera aparición meteórica —una vacilación entre el ser y el no ser—, y no por ello sin embargo deja de anunciársele al sentimiento en menor medida como algo muy real, así sucede con el mal.

Este único concepto correcto del mal, según el cual éste se basa en un trastorno positivo o inversión de los principios, ha sido de nuevo puesto de relieve en los últimos tiempos, especialmente por Franz Baader, recurriendo para ello a penetrantes analogías físicas, en concreto, la de la enfermedad[14]. Todas las demás explicaciones del mal dejan al entendimiento y a la conciencia moral igual de desconten-

tos, ya que se basan en el fondo en la aniquilación del mal en tanto que antagonismo positivo y en la reducción del mismo al llamado *malum metaphysicum* o al concepto negativo de imperfección de la criatura. Era imposible, dice Leibniz, que Dios le comunicara al hombre toda perfección sin hacerlo a él mismo Dios. Lo mismo es válido para todos los seres creados en general; por ello tuvieron que aparecer distintos grados de perfección y todo tipo de limitaciones de la misma. Si se pregunta de dónde procede el mal, la respuesta será: de la naturaleza ideal de la criatura hasta donde ésta depende de las verdades eternas que están contenidas en el entendimiento divino, pero no de la voluntad de Dios. La región de las verdades eternas es la causa ideal del mal y del bien y debe ocupar el puesto de la materia de los antiguos[15]. Ciertamente, dice en otro lugar, hay dos principios, pero ambos en Dios, que son el entendimiento y la voluntad. El entendimiento origina el principio del mal, aunque no por ello se torne él mismo malo, pues representa a las naturalezas tal y como son según las verdades eternas; contiene en sí el fundamento de la permisión del mal, pero sin embargo, la voluntad sólo tiende hacia el bien[16]. Esta es la única posibilidad del mal, y no ha sido creada por Dios, puesto que el entendimiento no es su propia causa[17]. Aunque esta distinción del entendimiento y la voluntad como dos principios en Dios, a través de la cual la primera posibilidad del mal se hace independiente de la voluntad divina, está de acuerdo con el ingenio de este pensador, y aunque la representación del entendimiento (la sabiduría divina) como algo respecto a lo que Dios se comporta de una manera más bien pasiva que activa, se refiera a algo más profundo, sin embargo, el mal, que puede derivar de aquel fundamento puramente ideal, acaba reduciéndose de nuevo a algo meramente pasivo, a limitación, deficiencia, privación, conceptos

que contradicen totalmente la verdadera naturaleza del mal. Pues ya la mera reflexión de que el hombre que es la más perfecta de todas las criaturas visibles, es la única capaz de mal, indica que el fundamento de este último no puede encontrarse de ningún modo en la deficiencia o la privación. El demonio no era según la concepción cristiana la criatura más limitada, sino más bien la más ilimitada[18]. La imperfección, en su sentido metafísico universal, no es el carácter habitual del mal, puesto que éste se encuentra a menudo unido a una excelencia de fuerzas singulares que acompaña mucho más raramente al bien. Por lo tanto, el fundamento del mal no puede reposar sólo sobre algo positivo en general, sino más bien en lo supremamente positivo que contiene la naturaleza, como ocurre de hecho según nuestro punto de vista, según el cual el mal reside en el centro o la voluntad originaria del primer fundamento, ahora manifiestos. Leibniz intenta de todos los modos posibles hacer comprensible cómo podría surgir el mal de una carencia natural. La voluntad, dice, aspira hacia el bien en general y debe reclamar la perfección, cuya suprema medida se encuentra en Dios; pero cuando permanece envuelta en los placeres de los sentidos, perdiendo bienes más elevados, entonces este abandono de la aspiración suprema es precisamente la privación en la que consiste el mal. Así, opina él, el mal necesita tan poco de un principio especial como el frío o la oscuridad. Lo que de afirmativo hay en el mal, no se encuentra en él más que como un añadido, al igual que la fuerza y la efectividad en el frío; el agua helada hace estallar al más fuerte recipiente, y, no obstante, el frío consiste en una disminución de movimiento[19]. Pero dado que la privación no es nada por sí misma y que incluso ya sólo para ser notada necesita de un algo positivo en el que poder aparecer, surge ahora la dificultad de explicar eso positivo que sin embargo hay

que suponer en el mal. Y puesto que Leibniz sólo lo puede derivar de Dios, se ve obligado a convertir a Dios en causa de lo material del pecado y a atribuirle a la limitación originaria de la criatura sólo su parte formal. Intenta esclarecer esta relación mediante el concepto ideado por Kepler acerca de la fuerza natural de inercia de la materia. Ésta es, dice, la imagen perfecta de una limitación originaria de la criatura (anterior a todo actuar). Cuando mediante el mismo impulso, dos cuerpos distintos de distinta masa se mueven con velocidades diferentes, la razón de la lentitud de movimiento de uno de los cuerpos no se encuentra en el impulso, sino en la tendencia a la inercia innata y propia de la materia, esto es, se debe a la limitación interna o imperfección de la materia[20]. Pero hay que hacer notar que ni siquiera la inercia puede ser concebida como mera privación, sino que de hecho es algo positivo, concretamente, la expresión de la mismidad interna del cuerpo, de la fuerza mediante la cual intenta afirmarse en su autonomía. No negamos que de este modo pueda hacerse comprensible la finitud metafísica, pero negamos que la finitud sea por sí misma el mal[21].

Este modo de explicación surge de un concepto muerto dé lo positivo según el cual a éste sólo puede oponérsele la privación. Pero todavía queda un concepto intermedio que constituye una real antítesis con lo positivo y que se encuentra muy lejos del concepto de la mera negación. Éste surge de la relación de la totalidad con lo singular, de la unidad con la pluralidad, o como quiera expresarse. Lo positivo es siempre la totalidad o la unidad; lo que se le opone es la división de la totalidad, la disarmonía, la ataxia Je las fuerzas. En la totalidad dividida se encuentran los mismos elementos que se hallaban en la totalidad unida; lo material es lo mismo en ambas (desde esta perspectiva, el mal no está más limitado o es peor que el bien), pero la parte formal es

completamente diferente en ambos casos, aunque esto formal procede precisamente de la propia esencia o de lo positivo mismo. Por ello tiene que haber necesariamente una esencia tanto en el mal como en el bien, pero en el primero una que se contraponga al bien, que trastoque la temperatura que hay en él en distemperatura. A la filosofía dogmática le es imposible reconocer esta esencia, porque no tiene ningún concepto de personalidad, esto es, de mismidad elevada a espiritualidad, sino sólo conceptos abstractos de finito e infinito. De ahí, que si alguien quisiera replicar que la disarmonía es precisamente una privación, concretamente la pérdida de la unidad, se podría responder que incluso si en el concepto general de privación estuviera comprendido el de anulación o separación de la unidad, el concepto seguiría siendo insuficiente en sí. Pues no es la separación de las fuerzas la que es disarmonía en sí, sino la falsa unidad de las mismas, que sólo en relación con la verdadera unidad puede llamarse separación. Si se anula completamente la unidad, con ello mismo se anulará el antagonismo. Es la muerte la que pone fin a la enfermedad y ningún sonido singular produce por sí mismo una disarmonía. Pero precisamente explicar esa falsa unidad exige algo positivo que tiene que ser necesariamente supuesto en el mal, pero que permanecerá inexplicable hasta que no se reconozca una raíz de libertad en el fundamento independiente de la naturaleza.

En cuanto al pensamiento platónico, hasta donde podemos juzgarlo, será mejor tratarlo a propósito de la pregunta acerca de la realidad del mal. Las representaciones de nuestra época, mucho más superficiales y que empujan el filantropismo hasta la negación del nial, no tienen la menor relación con tales ideas. Según éstas, el único fundamento del mal reside en la sensibilidad o en la animalidad o el princi-

pio terrestre, en cuanto que no le contraponen al cielo el infierno, como debieran, sino la tierra. Esta representación es una consecuencia natural de la teoría según la cual la libertad reside en el mero dominio del principio inteligente sobre los apetitos e inclinaciones sensibles y el bien procede de la pura razón, con lo cual, como es comprensible, no existe ninguna libertad para el mal (en cuanto que aquí predominan las inclinaciones sensibles); para decirlo más claro, se anula completamente el mal, pues la debilidad o inefectividad del principio del entendimiento puede, en efecto, ser el fundamento de la falta de acciones buenas y virtuosas, pero no de las acciones positivamente malas y contrarias a la virtud. Pero suponiendo que la sensibilidad o el comportamiento pasivo en relación con las impresiones externas causara junto a una especie de necesidad, acciones malas, el propio hombre se encontraría en ellas de modo pasivo, esto es, el mal no tendría, respecto a él, es decir, subjetivamente, ningún significado, y como aquello que resulta de una determinación de la naturaleza no puede ser tampoco objetivamente malo, ni siquiera tendría absolutamente ningún significado. Pero decir que el principio racional no es efectivo en el mal no proporciona tampoco ningún fundamento, pues ¿por qué no ejercita su poder en tal caso? Si acaso quiere ser inefectivo, entonces el fundamento del mal reside en esta voluntad y no en la sensibilidad. O si no puede superar el poder antagónico de esta última de ningún modo, tendríamos aquí mera debilidad y deficiencia, pero nunca mal. Por lo tanto, según esta explicación sólo hay *una* voluntad (si se la puede llamar así), que no es doble, y se podría denominar a este respecto a los seguidores de la misma —una vez que los nombres de los arrianos y de otros han sido ya introducidos con éxito en la crítica filosófica— con otro nombre de la historia de la Iglesia, pero tomándolo en

otro sentido: monoteletas. Pero como de ningún modo es el principio inteligente o de la luz en sí el que actúa en el bien, sino aquel ligado a la mismidad, esto es, el elevado a espíritu, por ello tampoco surge el mal del principio de finitud por sí, sino del principio oscuro o egocéntrico llevado a la intimidad con el centro, y del mismo modo en que existe un entusiasmo por el bien, también existe una exaltación del mal. En el animal, como en cualquier otro ser de la naturaleza, ese principio oscuro también es efectivo, pero todavía no ha nacido en él a la luz como en el hombre, no es *espíritu* y entendimiento, sino pasión ciega y apetito; en definitiva, en donde todavía no existe ninguna unidad absoluta o personal, no es posible ninguna caída, ninguna separación de los principios. Lo inconsciente y lo consciente se hallan reunidos en el instinto animal sólo de un modo cierto y determinado, que precisamente por ello es inalterable. Pues debido a que son sólo expresiones relativas de la unidad, están subordinados a ella y la fuerza que actúa en el fundamento mantiene siempre en la misma relación la unidad de principios que les corresponde. El animal nunca puede salir de la unidad, mientras que el hombre puede desatar cuando quiere el eterno vínculo de fuerzas. Por ello dice Fr. Baader con toda justicia, que sería deseable que la corrupción del hombre sólo llegase hasta la animalidad, pero que, desgraciadamente, el hombre sólo puede estar por debajo o por encima del animal[22].

Hemos intentado derivar de los primeros principios el concepto y la posibilidad del mal y descubrir la base general de esta doctrina, que reside en la distinción entre lo existente y aquello que es fundamento de la existencia[23]. Pero la posibilidad no implica todavía la realidad efectiva, la cual constituye propiamente el objeto principal de la cuestión. Pues no se trata sólo de explicar cómo el mal se realiza en el

hombre singular, sino de explicar su eficacia universal, o de qué modo puede, a título de principio indiscutiblemente universal siempre en lucha con el bien, haber irrumpido en la creación. Dado que es innegablemente efectivo, al menos a modo de oposición universal, no nos cabe duda de antemano de que haya sido necesario para la revelación de Dios; precisamente, esto es lo que se deduce también de lo antes dicho. Pues si Dios es, en su calidad de espíritu, la unidad inseparable de ambos principios, y la misma unidad sólo es efectiva en el espíritu del hombre, entonces, si ella fuera tan indisoluble en éste como en Dios, el hombre no se distinguiría en nada de Dios; se perdería en Dios y no habría ninguna revelación ni movilidad del amor, puesto que todo ser sólo puede revelarse en su contrario, el amor sólo en el odio, la unidad en la discordia. Si no existiese ninguna separación de los principios, la unidad no podría manifestar su omnipotencia; si no hubiera discordia, el amor no podría hacerse efectivo. El hombre se halla situado sobre una cima en la que tiene dentro de sí la fuente de su automovimiento hacia el bien y hacia el mal en la misma medida: el vínculo de los principios no es en él necesario, sino libre. Se encuentra en una encrucijada: sea cual sea su elección, será su acto, pero no puede permanecer en Ja indecisión, porque Dios tiene que revelarse necesariamente, y porque en la creación no puede subsistir nada equívoco. Sin embargo, parece como si el hombre tampoco pudiera salir de su indecisión, precisamente por ser ella tal. Por ello, debe de haber un fundamento general de la solicitación, de la tentación al mal, aunque sólo sea para dar vida en él a los dos principios, esto es, para volverlo consciente de ellos. Pero parece que la solicitación al mal mismo sólo puede proceder de un ser fundamental malo, hipótesis que sin embargo es inevitablemente, y también muy ciertamente, aquella interpretación de la

materia platónica según la cual ésta es un ser originariamente opuesto a Dios y por lo tanto malo en sí. Mientras esta parte de la doctrina platónica permanezca en la actual oscuridad[24], resultará imposible emitir un juicio firme acerca del punto tratado. Sin embargo, a partir de las anteriores consideraciones se puede entender en qué sentido podría decirse del principio irracional que se opone al entendimiento o a la unidad y al orden, sin por ello considerarlo como ser fundamental *malo*. También así puede aclararse bien la manifestación platónica de que el mal procede *de la antigua naturaleza*, pues todo mal aspira a retornar al caos, esto es, a aquel estado en el que el centro inicial todavía no estaba subordinado a la luz: es una efervescencia del centro del ansia aún privada de entendimiento. Pero ya hemos demostrado de una vez por todas que el mal, como tal, sólo puede surgir en la criatura, en cuanto que sólo en ella luz y oscuridad, o los dos principios, pueden reunirse aunque permaneciendo separables. El ser fundamental inicial nunca puede ser malo en sí, pues en él no se encuentra ninguna dualidad de principios. Pero tampoco podemos admitir un espíritu creado que habiendo caído solicite al hombre a la caída, pues precisamente la cuestión aquí es saber cómo llegó a surgir el mal por vez primera en una criatura. Por ello, tampoco disponemos de nada en orden a explicar el mal, a excepción de los dos principios existentes en Dios. Dios, como espíritu (el eterno vínculo de ambos), es el más puro amor, y en el amor no puede haber una voluntad para el mal, como tampoco en el principio ideal. Pero Dios mismo precisa de un fundamento para poder ser, uno tal que se encuentra en él y no fuera de él, y tiene por lo tanto en sí una *naturaleza* que, aunque le pertenece, sin embargo es distinta de él. La voluntad del amor y la voluntad del fundamento son dos voluntades distintas que existen cada una para sí,

pero la voluntad del amor no puede resistir contra la voluntad del fundamento ni tampoco anularla, pues en este caso tendría que contraponerse a sí misma, ya que el fundamento tiene que actuar para que el amor pueda ser, y además debe hacerlo independientemente de él para que el amor exista realmente. Pues si el amor quisiera quebrar la voluntad del fundamento estaría desavenido consigo mismo, dejaría de ser uno, y ya no sería amor. Este dejar actuar al fundamento es el único concepto pensable de la permisión, pero es totalmente inadmisible referida al hombre. Por lo mismo, resulta evidente que la voluntad del fundamento no puede tampoco destruir al amor, ni tan siquiera lo desea —aunque a menudo lo parezca— pues, al separarse del amor, tiene que ser una voluntad propia y particular, para que, así, el amor —aunque la atraviese, como la luz atraviesa la oscuridad— aparezca en su pleno poder. El fundamento es sólo una voluntad de revelación, pero precisamente para que ésta se produzca, el fundamento tiene que provocar la singularidad y la oposición. La voluntad del amor y la voluntad del fundamento se convierten pues en una, debido a que están escindidas y a que actúan desde el principio cada una para sí. Por ello, la voluntad del fundamento conmueve ya desde la primera creación a la voluntad propia de la criatura para que cuando surja el espíritu como voluntad del amor, éste encuentre un opuesto en el que poder realizarse.

El espectáculo de toda la naturaleza nos convence de que ha ocurrido esa emoción, la única por la que toda vida ha conseguido el último grado de precisión y determinación. Aquello irracional y casual que aparece ligado a lo necesario en la formación de los seres —particularmente de los orgánicos— demuestra que no es una mera necesidad geométrica la que ha actuado aquí, sino que eran la libertad, el espíritu, y la propia voluntad los que estaban en juego. En

efecto, en todo lugar en el que hay deseo y apetito, existe ya en sí una suerte de libertad, y nadie podrá creer que los apetitos, que constituyen el fundamento de toda vida particular de la naturaleza, ni la tendencia a la conservación —no sólo en general, sino precisamente en este existir determinado—, hayan sido añadidos a la criatura ya creada, sino antes bien, que fueron ellos mismos lo creador. También el concepto de base, hallado de modo empírico y que acabará jugando un papel significativo en todas las ciencias de la naturaleza, tiene que conducir al concepto de mismidad y de Yo, una vez considerado científicamente. Pero en la naturaleza existen determinaciones casuales que sólo son explicables a partir de una emoción, ya ocurrida en la primera creación, del principio irracional u oscuro de la criatura, debidas a una mismidad activada. De ahí que existan en la naturaleza, junto a relaciones morales preformadas, signos precursores inequívocos del mal, aun cuando el poder del mismo sólo es provocado por el hombre. De ahí los fenómenos que, incluso sin tener en cuenta su peligrosidad para con los hombres, provocan sin embargo una repugnancia natural universal[25]. Desde luego, no puede en absoluto parecer una necesidad originaria el que todos los seres orgánicos salgan al encuentro de su disolución; el vínculo de fuerzas que constituye la vida podría también ser indisoluble por naturaleza, y si hay algo que esté llamado a ser un *perpetuum movile*, tal parece ser una criatura que restaura de nuevo con sus propias fuerzas aquello que se había tornado incompleto dentro de ella. El mal, por lo tanto, sólo se manifiesta en la naturaleza a través de sus efectos: él mismo, en su apariencia inmediata, sólo puede irrumpir cuando la naturaleza llega a su final, pues al igual que en la creación inicial —que no es más que el nacimiento de la luz— el principio oscuro tuvo que ser como fundamento para que la luz pudiera sur-

gir a partir de él (como desde la mera potencia al acto), así, debe de haber otro fundamento para el nacimiento del espíritu, y por lo tanto, un segundo principio de las tinieblas, que tiene que ser tanto más elevado en cuanto que el espíritu es superior a la luz. Ahora bien, este principio es precisamente el espíritu del mal despertado en la creación por la emoción del fundamento oscuro de la naturaleza, es decir, por el espíritu de la división de luz y tinieblas, a quien el espíritu del amor contrapone ahora un ideal superior, al igual que anteriormente opuso la luz al movimiento sin reglas de la naturaleza inicial. Pues, al igual que la mismidad se había apropiado de la luz o de la palabra en el mal, y precisamente por ello aparece como un fundamento superior de las tinieblas, así la palabra expresada en el mundo en contraposición al mal debe asumir la humanidad o la mismidad y convertirse ella misma en personal. Esto sólo ocurre mediante la revelación en el sentido más concreto del término; ésta debe de tener los mismos grados que la primera manifestación en la naturaleza, de tal modo que también aquí sea el hombre la más alta cima de la revelación, pero el hombre arquetípico y divino, aquel que estaba al inicio junto a Dios, en el que han sido creadas todas las demás cosas e incluso el propio hombre. El nacimiento del espíritu inicia el reino de la historia, así como el nacimiento de la luz inicia el de la naturaleza; los mismos períodos de la creación que encontramos en éste, se encuentran también en aquel; uno es al otro analogía y explicación. Aquel mismo principio que era fundamento en la primera creación, aparece ahora de nuevo —pero en una forma superior— como germen y semilla a partir de la cual se desarrolla un mundo superior, pues el mal no es más que el primerísimo fundamento de la existencia y en la medida en que tiende a la actualización en un ser creado, no es de hecho más que la superior potencia del

fundamento que actúa en la naturaleza. Pero así como éste permanece eternamente como fundamento sin ser él mismo, del mismo modo el mal no puede alcanzar la realidad efectiva, y sólo sirve como mero fundamento para que el bien, formándose a partir de él mediante sus propias fuerzas, sea —gracias a su fundamento— un ser independiente y separado de Dios en donde este último se posea y se reconozca a sí mismo, y que como tal (como lo independiente) sea en *él*. Pero al igual que el poder indiviso del fundamento inicial en principio sólo se reconoce como lo interno (base o centro) de un ser singular en el hombre, así el mal permanece también en la historia inicialmente escondido en el fundamento, y a la era de la culpa y el pecado le precede una época de inocencia o inconsciencia respecto al pecado. Pues del mismo modo en que el fundamento inicial de la naturaleza actuaba solo, tal vez desde hacía mucho tiempo, intentando para sí con las fuerzas divinas contenidas en él una creación que volvía siempre a sumirse finalmente en el caos (porque faltaba el vínculo del amor) —y es tal vez esto lo que indica la sucesión de generaciones desaparecidas que nunca han retornado, antes de la presente creación— hasta que surgió la palabra de amor y con ella se inició la creación perdurable, del mismo modo, tampoco en la historia se reveló inmediatamente el espíritu del amor, sino que, por el contrario, es porque Dios sintió la voluntad del fundamento como voluntad para su revelación y porque según su providencia reconoció que tenía que haber un fundamento independiente de él (en tanto que espíritu) para su existencia, por lo que dejó actuar al fundamento en su independencia, o por decirlo de otro modo, él mismo se movió sólo según su naturaleza y no según su corazón o el amor. Y dado que el fundamentó contenía también en sí la totalidad del ser divino, pero no como unidad, por esto sólo podían ser seres

divinos singulares los que reinasen en ese actuar-para-sí del fundamento. Esta época remota se inicia por tanto con la edad dorada del mundo, de la cual a Ja actual generación de la humanidad sólo le ha quedado un débil recuerdo en las leyendas; fue una época de feliz indecisión, en la que no existían ni el bien ni el mal; a ésta le sucedió la época en que reinaban los dioses y los héroes, es decir, la época de la omnipotencia de la naturaleza, en la cual el fundamento mostró de lo que era capaz para sí. En aquel entonces, a los hombres les llegaba el entendimiento y la sabiduría solamente desde la profundidad; el poder de oráculos brotados de la tierra dirigía y modelaba sus vidas; imperaban sobre la tierra todas las fuerzas divinas del fundamento, a modo de príncipes, desde lo alto de seguros tronos. Entonces apareció la época de suprema glorificación de la naturaleza en la visible belleza de los dioses y en todo el brillo del arte y una ciencia inspirada, hasta que el principio que actuaba en el fundamento apareció finalmente a modo de principio destinado a conquistar el mundo, a someterlo todo y a fundar un reino mundial seguro y duradero. Pero como el ser del fundamento no puede engendrar nunca por sí la unidad verdadera y perfecta, llega la época en que todo este brillo se desvanece y el bello cuerpo del mundo anterior se desmorona como alcanzado por una terrible enfermedad y reaparece finalmente el caos. Pero ya anteriormente, antes de que llegase el desmoronamiento total, los poderes reinantes en aquel todo asumen la naturaleza de espíritus malignos, al igual que aquellas mismas fuerzas que en la época de salud eran benéficos espíritus protectores de la vida, al acercarse la disolución adoptan una naturaleza malvada y venenosa: la creencia en los dioses desaparece y una falsa magia intenta, con ayuda de conjuros y fórmulas teúrgicas, volver a atraer a los espíritus que huyen y apaciguar a los malos espíritus.

Cada vez se muestra de manera más señalada la atracción del fundamento, que presintiendo a la luz venidera, saca ya con antelación a todas las fuerzas de su indecisión para encontrarse con ella en pleno conflicto. Al igual que la tormenta es provocada mediatamente por el sol, pero inmediatamente por una fuerza de la tierra que actúa en contra, así el espíritu del mal (cuya naturaleza meteórica ya hemos aclarado antes) es conmovido por la aproximación del bien, no debido a una comunicación, sino antes bien, mediante un reparto de fuerzas. Es por ello por lo que sólo con la decidida aparición del bien aparece el mal de modo absolutamente decisivo y *como tal* (no como si surgiera sólo ahora, sino porque sólo ahora se da la única oposición en la que puede surgir en su totalidad y como tal); y también este momento, en el que la tierra vuelve a tornarse por segunda vez desierta y vacía, se convierte en el momento del nacimiento de la luz superior del espíritu, la cual se encontraba en el mundo desde el principio, pero no comprendida por las tinieblas, que actuaban para sí, y en medio de una revelación todavía encerrada y limitada; concretamente, la luz aparece para enfrentarse al mal personal y espiritual tomando también ella figura personal y humana en calidad de mediadora, a fin de volver a llevar la relación existente entre la creación y Dios a su más alto grado, pues sólo lo personal puede curar a Jo personal, y Dios tiene que volverse hombre a fin de que el hombre retorne a Dios. Sólo mediante el restablecimiento de la relación del fundamento con Dios, reaparece por vez primera la posibilidad de la curación (la salvación). Su inicio es un estado de clarividencia que se le otorga por destino divino a hombres aislados (cómo a instrumentos escogidos para tal fin), una época de signos y milagros en la que las fuerzas divinas se oponen a las fuerzas demónicas que por todas partes aparecen, y la unidad apaciguadora al

reparto de fuerzas. Finalmente, se presenta la crisis en la *turba gentium* inundando el fundamento del antiguo mundo al igual que antaño las aguas del origen recubrieron a las creaciones de la edad originaria para posibilitar una segunda creación, una nueva separación de pueblos y lenguas, un nuevo reino en el que la palabra viva, como centro seguro y estable, entra en lucha contra el caos y en el que comienza una pugna declarada entre el bien y el mal que durará hasta el final de la época actual, en la que Dios se revela precisamente como espíritu, esto es, efectivamente como *acto*[26].

Por lo tanto, existe un mal *universal*, aunque no originario, sino despertado desde el inicio de la revelación de Dios mediante la reacción del fundamento, mal que nunca llega a la realización, pero que aspira a ella permanentemente. Sólo después de reconocer este mal universal, es posible comprender también en el hombre el bien y el mal. Si ya en la primera creación el mal es suscitado, y a través del actuar-para-sí del fundamento se transforma finalmente en principio universal, parece que se puede explicar entonces una tendencia natural del hombre hacia el mal, ya sólo por el hecho de que el desorden de fuerzas que se introdujo una vez en la criatura debido al despertar de la propia voluntad, le es comunicado desde el nacimiento. Pero el fundamento continúa actuando también en cada individuo de modo incesante y conmueve su singularidad y su voluntad particular precisamente para que pueda surgir la voluntad del amor en oposición con él. La voluntad de Dios es universalizarlo todo, elevarlo todo a la unidad con la luz o mantenerlo dentro de ella; la voluntad del fundamento, sin embargo, es particularizarlo todo o hacerlo propio de una criatura. Sólo quiere la desigualdad, para que la igualdad se torne sensible a sí misma y a él. Por ello, reacciona necesariamente contra la libertad como contra aquello que está sobre la

criatura y despierta en ella el deseo por lo que es criatura, del mismo modo en que al hombre que se encuentra en una alta y escarpada cima le invade el vértigo y le parece como si una voz interior le gritase que se arroje, o como en la vieja leyenda, retumban desde la profundidad cantos de sirena a los que no se puede resistir y que atraen al navegante que pasa hacia el remolino. La unión de la voluntad universal con una voluntad particular en el hombre parece ya en sí una contradicción cuya conciliación resulta difícil si no imposible. La propia angustia de la vida empuja al hombre fuera del centro en el que fue creado, pues éste, como la más pura esencia de la voluntad, es para toda voluntad particular un fuego devorador; para poder vivir en él, el hombre tiene que morir a toda particularidad, por lo que es casi necesario que intente salir desde el centro a la periferia para buscar allí un reposo a su mismidad. De ahí la universal necesidad del pecado y de la muerte como verdadera extinción de la particularidad por la que toda voluntad humana tiene que pasar como a través de Un fuego, a fin de ser purificada. A pesar de esta necesidad universal, el mal permanece siempre una elección propia del hombre; el mal, como tal, no puede ser hecho por el fundamento, y toda criatura cae por su propia culpa. Pero precisamente la manera en que se efectúa en el hombre singular la decisión para el bien o para el mal se encuentra todavía completamente envuelta en las tinieblas y parece reclamar una investigación particular.

Hasta ahora hemos contemplado poco la esencia formal de la libertad, a pesar de que su análisis parece estar ligado a dificultades no menores que la explicación de su concepto real.

Pues el concepto habitual de libertad, según la cual ésta se considera una facultad completamente indeterminada para querer lo uno o lo otro de entre dos términos contradic-

torios sin motivos determinantes —y esto simplemente porque sí, porque así lo quiere—, tiene a su favor la indecisión originaria del ser humano en su idea, pero sin embargo, aplicado a la acción singular, conduce a los mayores absurdos. Poderse decidir por A o —A sin ningún motivo determinante, sería sólo a decir verdad un privilegio para actuar de un modo completamente irracional que no diferenciaría del modo más favorable al hombre respecto al famoso animal de Buridán, el cual, según la opinión de los defensores de este concepto de lo arbitrario, situado a la misma distancia de dos montones de heno de igual tamaño y condición, tendría que morirse de hambre (precisamente por no poseer ese privilegio del libre arbitrio). La única prueba existente de este concepto reside en apelar, por ejemplo, a la facultad que toda persona tiene para extender el brazo o plegarlo sin mayor razón, pues si se dijera que lo extiende precisamente para demostrar su libre arbitrio, esto también podría hacerlo de igual modo si lo plegase; el interés por demostrar ese argumento sólo podría determinarla a hacer una de las dos cosas; aquí se haría palpable ese equilibrio, etc. Este modo de demostración es especialmente malo, en cuanto que de la ignorancia de la causa determinante se concluye su inexistencia, a pesar de que, sin embargo, aquí sería aplicable a la inversa, pues precisamente, en donde entra la ignorancia, aparece con mayor certeza el proceso de determinación. Lo principal es que este concepto introduce una contingencia total en las acciones singulares, y en este sentido ha sido comparado con mucha razón con la desviación fortuita de los átomos ideada por Epicuro en su física con la misma intención, esto es, para escapar al *fatum.* Pero el azar es imposible, contradice a la razón tanto como a la necesaria unidad del todo; y si no se puede salvar a la libertad más que mediante la total contingencia de las acciones, entonces es que

no es salvable en absoluto. A este sistema de equilibrio del arbitrio se le opone con gran energía el determinismo (o predeterminismo según Kant), que afirma la necesidad empírica de todas las acciones, debido a que cada una de éstas se encuentra determinada por medio de representaciones u otras causas que residen en el pasado y que ni siquiera se encuentran ya en nuestro poder en el momento de la acción. Ambos sistemas responden al mismo criterio, aunque si se diese el caso de que no hubiera ninguno superior, el último merecería indudablemente la preferencia. A ambos les resulta igual de desconocida aquella superior necesidad que se encuentra igual de alejada del azar y de la obligación, esto es, de un proceso de determinación externo, y que no es en realidad más que una necesidad interna que brota por sí misma de la esencia del que actúa. Todas las mejoras que se le han intentado aplicar al determinismo, como por ejemplo las de Leibniz, según el cual las causas motrices se limitan a inclinar la voluntad pero no la determinan, no ayudan para nada en el asunto.

El idealismo ha sido el primero en elevar la doctrina de la libertad a esa única región en la que puede ser comprendida. Según él, la esencia inteligible de cada cosa, y sobre todo del hombre, se encuentra fuera de toda conexión causal, así como fuera o más allá de todo tiempo. Por ello, nunca puede ser determinada mediante algo que la preceda, en cuanto que, antes bien, es ella misma la que precede, no tanto temporal como conceptualmente, en tanto que unidad absoluta, a cualquier otra cosa que se encuentre o pueda aparecer en ella; tal unidad siempre tiene que encontrarse completa y acabada para que una acción o una determinación singular sean posibles en ella. Ciertamente, no expresamos el concepto kantiano precisamente con sus propias palabras, pero sí del modo en que creemos que tiene que ser enunciado pa-

ra ser entendido. Si adoptamos este concepto, parece que se puede deducir correctamente lo siguiente: la acción libre se sigue directamente de lo inteligible en el hombre, pero es necesariamente una acción determinada, esto es, y por dar el ejemplo más próximo, una acción buena o mala, pero no hay ningún tránsito de lo absolutamente indeterminado a lo determinado. Y decir que el ser inteligible tiene que determinarse a sí mismo sin ningún motivo a partir de la más pura y absoluta indeterminación, nos retrotrae de nuevo al anterior sistema de la indiferencia del arbitrio. Para poderse determinar a sí mismo, este ser tendría que estar ya determinado en sí, naturalmente no desde fuera, lo que contradiría a su naturaleza, ni tampoco desde dentro por alguna necesidad meramente contingente o empírica, en cuanto que todo esto (lo psicológico tanto como lo físico) le subyace, sino que es él mismo, en tanto que su propia esencia, esto es, su propia naturaleza, quien debiera ser su determinación. No se trata de ninguna universalidad indeterminada, sino, de modo determinado, del ser inteligible de este hombre; para tal determinación no resulta en absoluto apropiada la sentencia: *determinatio est negatio*, en cuanto que ella misma es una con la posición y el concepto de la propia esencia y por lo tanto es verdaderamente la esencia en el seno de la esencia. Por ello, el ser inteligible sólo puede actuar según su propia naturaleza íntima, al igual que sólo puede actuar de modo totalmente libre y absoluto, o lo que es lo mismo, la acción sólo puede proceder de su fuero interno según el principio de identidad y con una absoluta necesidad, la cual es también la única libertad absoluta, pues sólo es libre aquello que actúa según las leyes de su propia esencia y que no se encuentra determinado por ninguna otra cosa ni dentro ni fuera de él.

Con esta manera de entender el asunto se ha ganado al menos una cosa: eliminar lo absurdo de esa contingencia introducida en la acción singular. Incluso para cualquier superior modo de pensamiento debe de resultar inamovible que toda acción singular surge de una necesidad interna del ser libre y que por lo tanto aparece con necesidad, pero una necesidad que al menos no puede ser confundida con una necesidad empírica procedente de una obligación (pero que sin embargo no es también más que contingencia encubierta), como ocurre a menudo todavía. Pero ¿qué es entonces esa interna necesidad de la propia esencia? Este es el punto en el que habría que reunir necesidad y libertad, si acaso son conciliables. Si esa esencia fuera un mero ser muerto, y en relación con el hombre, un ser meramente dado, entonces se habría anulado la responsabilidad propia y con ella toda libertad, puesto que la acción sólo puede surgir de esa esencia con necesidad. Pero es precisamente esa propia necesidad interna la que es ella misma la libertad, y la esencia del hombre es esencialmente *su propio acto*: necesidad y libertad están compenetradas formando *una única* y misma esencia que sólo considerada desde distintos lados aparece como lo uno o como lo otro, y que es en sí libertad, pero formalmente, necesidad. El Yo, dice Fichte, es su propio acto; la conciencia es autoposición, pero el Yo no es otra cosa más que esa propia autoposición. Pero esta conciencia, hasta donde es pensada meramente como autoaprehensión o conocimiento del Yo, no es nunca primera y presupone ya, como cualquier otro conocimiento, al auténtico ser. Ahora bien, este ser supuestamente anterior al conocer, no es ni un ser ni tampoco un conocer; es una autoposición real, un querer originario y fundamental que se hace él mismo algo y que constituye el fundamento y la base de toda esencialidad.

Pero dichas verdades adquieren un sentido mucho más determinado que este general cuando se las pone en relación inmediata con el hombre. El hombre, como se ha mostrado, es un ser no decidido en la creación originaría (lo que, por otra parte, se puede presentar de modo mítico como un estado, anterior a esta vida, de inocencia y felicidad primitiva); sólo él puede decidirse. Pero esta decisión no puede entrar en el tiempo, está fuera de todo tiempo y por ello mismo coincide con la primera creación (aunque como acto distinto de ella). El hombre, aunque haya nacido en el tiempo, ha sido sin embargo creado al principio de la creación (en el centro). Ni siquiera el acto por el que su vida está determinada en el tiempo pertenece tampoco al tiempo, sino a la eternidad: tampoco precede a la vida en el tiempo, sino a través del tiempo (sin dejar que éste le posea), como un acto eterno según su naturaleza. Mediante este acto, la vida del hombre alcanza hasta el principio de la creación; por él está fuera de lo creado, es libre y principio eterno. Por muy incomprensible que le pueda resultar esta idea al común modo de pensar, sin embargo, lo cierto es que en todo hombre existe un sentimiento que responde a ella: el de haber sido lo que es desde toda la eternidad y no de haber llegado a serlo sólo en el tiempo. Por tanto, prescindiendo de la innegable necesidad de todos los actos, y aunque todo aquel que se muestre atento consigo mismo tiene que confesarse que en modo alguno él es de una manera contingente o arbitraria bueno o malo, no por ello el malo está lejos de sentirse en absoluto obligado (porque la obligación sólo puede ser sentida en el devenir, no en el ser), sino que realiza sus acciones voluntariamente y no contra su voluntad. El que Judas se convirtiera en traidor a Cristo no podían cambiarlo ni él ni ninguna otra criatura, y sin embargo no traicionó a Cristo obligado, sino voluntariamente y con absolu-

ta libertad[27]. Lo mismo sucede con el bueno, esto es, que tampoco es bueno casual o arbitrariamente y, sin embargo, se encuentra tan poco obligado a serlo, que ninguna obligación, en efecto, ni siquiera las puertas del infierno prevalecerían contra su intención. Desde luego, este acto libre que se convierte en necesidad, no puede producirse en la conciencia, en la medida en que ésta es mera autoaprehensión y ello sólo de modo ideal, puesto que es él el que la precede, al igual que el acto a la esencia, y el que la *constituye*; pero no por ello es un acto del que no le haya quedado en absoluto ninguna conciencia al hombre, puesto que aquel que para disculpar acaso una acción injusta dice: «¡qué le voy a hacer si soy así!», es sin embargo muy consciente de que es así por su propia culpa, por mucha razón que también tenga en decir que le hubiera sido imposible actuar de otro modo. ¡Cuán a menudo sucede que un hombre ya desde la infancia, es decir, a una edad en la que considerándolo empíricamente no le suponemos apenas libertad ni reflexión, muestra una tendencia al mal de la que se puede prever que no cederá ante ninguna educación ni enseñanza, y que, por consiguiente, hará madurar los malos frutos que ya se habían previsto en el germen! Y sin embargo, nadie duda de la responsabilidad propia del mismo, sino que todos están tan convencidos de la culpa de esta persona, como sólo lo podrían estar si hubiera sido dueña de todos y cada uno de sus actos singulares. Este juicio universal, acerca de una inclinación al mal completamente inconsciente e incluso insoslayable en su origen, entendida como un acto de la libertad, nos remite a un acto, esto es, a una vida anterior a esta vida, pero que no debe ser pensada como anterior en el tiempo, puesto que lo inteligible en general está fuera del tiempo. Pero como la creación está en suprema armonía y no hay nada tan separado o correlativo como tenemos que repre-

sentarlo, sino que en lo anterior actúa también lo posterior, y todo ocurre al mismo tiempo en un único golpe de magia, así, el hombre, que aquí parece decidido y determinado, ha adoptado desde la primera creación una figura determinada y nace tal como es desde la eternidad, porque mediante este acto se determinan hasta el modo y la constitución de su corporización. La relación entre la supuesta contingencia del humano actuar y la unidad del mundo en su totalidad, ya previamente bosquejada en el entendimiento divino, ha sido el mayor obstáculo en la doctrina de la libertad. De ahí la aceptación de la predestinación, puesto que no se pudo abandonar ni la presciencia divina ni la providencia propiamente dicha. Los iniciadores de la doctrina de la predestinación ya sentían que las acciones del hombre tenían que estar determinadas desde la eternidad, pero no buscaban esta determinación en la acción eterna, coetánea a la creación, que constituye la esencia del hombre mismo, sino en una decisión absoluta, esto es, totalmente infundada, de Dios, según la cual unos se encontraban predeterminados a la condenación y otros a la salvación, pero con esto arrancaron hasta las raíces de la libertad. Nosotros también afirmamos una predestinación, pero en un sentido completamente distinto: decimos que el hombre actúa aquí del modo en que actuó desde la eternidad y desde el principio de la creación. Su actuar no *deviene*, como tampoco él deviene en tanto que ser moral, sino que es eterno por naturaleza. Con esto se suprime también la delicada pregunta frecuentemente escuchada: ¿por qué se encuentra éste destinado a actuar malvada e impíamente, mientras que el otro se encuentra determinado a actuar pía y justamente?

Pues esta pregunta presupone que el hombre no es, ya desde el inicio, acción y acto, y que tiene, en su esencia es-

piritual, un ser anterior e independientemente respecto a su voluntad, lo cual, como ya hemos mostrado, es imposible.

Una vez que el mal fue provocado universalmente en la creación por la reacción del fundamento de la revelación, el hombre apresó toda eternidad en su particularidad y egoísmo, y todos los que nacen vienen al mundo con el principio oscuro del mal, aunque este mal sólo llega a la conciencia cuando aparece la oposición. Tal y como es el hombre ahora, el bien sólo puede nacer a la luz desde este principio oscuro mediante una transmutación divina. Este mal originario del hombre, que sólo pueden poner en tela Je juicio aquellos que no conocen al hombre en ellos y fuera de ellos más que de modo superficial, es en relación con la actual vida empírica totalmente independiente de la libertad, pero también es en su origen un acto propio, y sólo por ello el pecado original, cosa que no puede decirse del desorden de fuerzas, desde luego también innegable, que se propagó por contagio después de irrumpir la conmoción. Pues en efecto, las pasiones en sí no son el mal, ni tenemos que luchar sólo contra la carne y la sangre, sino contra un mal dentro y fuera de nosotros que es espíritu. Por lo tanto, sólo este mal, resultado de un acto propio, pero adquirido desde el nacimiento, puede ser llamado mal radical. Y resulta digno de atención cómo Kant, que no había concebido en su teoría filosófica un acto trascendental y determinante del ser humano en su conjunto, fue llevado en investigaciones posteriores, a través de la mera y fiel observación de los fenómenos del juicio moral, al reconocimiento de un fundamento para las acciones humanas, que él denomina subjetivo, que precede a todo acto que cae bajo los sentidos, y que debe ser por lo tanto un acto de la libertad. Sin embargo, Fichte, *389* que había concebido la idea de tal acto en la parte especulativa de su teoría, cayó en la parte moral en el filantropismo

dominante, y no quiso encontrar ese mal anterior a todo actuar empírico más que en la inercia de la naturaleza humana.

Contra esta opinión parece que sólo puede aportarse un argumento: el de que excluye todo tránsito del hombre del mal al bien y viceversa, al menos en esta vida. Aun suponiendo que una ayuda humana o divina (el hombre necesita siempre de alguna ayuda) le determine a pasar al bien, ya sólo el que permita la influencia del espíritu bueno, el que no se cierre positivamente a él, procede ya de aquella acción inicial por la que el hombre es precisamente este y ningún otro. Por ello, en aquel hombre en el que dicha transmutación aún no ha tenido lugar, pero en el que el buen principio tampoco ha expirado totalmente, la voz interior de su ser propio —y también mejor en relación con lo que es él ahora— nunca cesa de exhortarlo a ello, así como sólo a partir del cambio efectivo y decidido encuentra la paz en su propio fuero interno, y como si sólo ahora hubiera satisfecho a su idea inicial, se reconcilia con su espíritu protector. En el más estricto sentido es cierto que, tal y como está constituido el hombre en general, no actúa él mismo, sino que son el espíritu bueno o el malo los que actúan en él, y sin embargo, esto no menoscaba la libertad, pues precisamente el hecho de dejar actuar en sí al principio bueno o malo, es la consecuencia del acto inteligible que determina su esencia y su vida.

Después de haber expuesto el origen y surgimiento del mal hasta su realización en el hombre singular, parece que no nos resta más que describir su aparición en el hombre.

La posibilidad general del mal consiste, como se ha indicado, en que el hombre, en lugar de convertir a su mismidad en base e instrumento, más bien puede aspirar a elevarla a principio dominante y voluntad universal, y a convertir en

medio lo espiritual que hay en él. Cuando el principio oscuro de la mismidad y de la voluntad propia se encuentra en el hombre totalmente atravesado por la luz y es uno con ella, es Dios, por su parte, el que como amor eterno o como efectivamente existente, es el vínculo de fuerzas que hay en él. Pero cuando ambos principios entran en discordia, otro espíritu se desliza en el lugar que debería ocupar Dios, en concreto, el Dios invertido, ese ser que provocado a la actualización por la revelación de Dios, no puede sin embargo pasar de la potencia al acto, que de hecho nunca es, pero siempre quiere ser y que por ello, como la materia de los antiguos, no puede ser aprehendido como efectivo (actualizado) por la perfección del entendimiento, sino sólo por una falsa imaginación (λογισμῷ νόθῳ)[28], que es precisamente el pecado; por lo tanto, aspira mediante representaciones o espejismos, en cuanto que no siendo él mismo toma prestada su apariencia del ser verdadero, del mismo modo en que la serpiente toma prestados sus colores de la luz, a llevar al hombre al sinsentido, pues sólo allí puede ser recibido y concebido por él. Por ello, este ser es representado con toda justicia, no sólo como un enemigo de toda criatura (pues ésta sólo existe mediante el vínculo del amor) y sobre todo del hombre, sino también como un seductor de este último, en cuanto que lo atrae a falsos deseos y a la aceptación del no ser en su imaginación, a lo que le ayuda la propia mala inclinación del hombre, cuyos ojos, impotentes para mantenerse fijados en la contemplación del resplandor divino y la verdad, desvían siempre su vista hacia el no ser. Este es pues el comienzo del pecado: el instante en que el hombre pasa del auténtico ser al no ser, de la verdad a la mentira, de la luz a las tinieblas, a fin de convertirse él mismo en fundamento creador y gobernar sobre todas las cosas gracias al poder del centro que tiene dentro de sí. Pues, incluso al que

se ha apartado del centro, le queda siempre el sentimiento de haber sido todas las cosas, concretamente en y con Dios; por ello aspira siempre a retornar allí, pero para sí, y no a donde podría serlo todo, esto es, en Dios. De aquí surge el hambre del egoísmo, que en la medida en que se deshace del todo y de la unidad, se torna cada vez más pobre y miserable, pero precisamente por ello, más concupiscente, más hambriento y venenoso. Dentro del mal se encuentra esta contradicción siempre aniquiladora y que se consume a sí misma: la de que aspira a volverse criatura destruyendo precisamente el vínculo de lo que representa su condición de criatura, y en su arrogancia de querer serlo todo, cae en el no ser. Por lo demás, el pecado manifiesto no llena de arrepentimiento, como la mera debilidad o la impotencia, sino de espanto y horror, sentimiento que sólo es explicable por el hecho de que el pecado aspira a romper la palabra, a violar el fundamento de la creación y a profanar el misterio. Pero también esto tenía que manifestarse, pues sólo en oposición al pecado se revela aquel vínculo más íntimo de la dependencia de las cosas, así como la esencia de Dios, que es *anterior* a toda existencia (todavía no atenuada por ella) y por ello mismo causa espanto. Pues Dios mismo vela este principio en la criatura y lo recubre con amor, convirtiéndolo en fundamento y soporte de los seres. Pero se tornará actual para y contra aquel que lo provoque mediante el mal uso de la propia voluntad elevada a mismidad. Ya que Dios no puede ser perturbado en su existencia y aun menos ser anulado, según la necesaria correspondencia que tiene lugar entre Dios y su base, el rayo de vida que reluce en la profundidad de la oscuridad y también en cada hombre singular, inflama en el pecador un fuego destructor, del mismo modo en que en el organismo vivo, el miembro o sistema singular, tan pronto como se separa del todo, siente la mis-

ma unidad y conspiración a la que se opone como un fuego (=fiebre) y se enciende con un ardor interno.

Hemos visto cómo en virtud de una falsa imaginación y de un conocimiento que se dirige hacia el no ser, el espíritu del hombre se abre al espíritu de la mentira y la falsedad, y cómo fascinado rápidamente por él, queda privado de su inicial libertad. De aquí se sigue que, por el contrario, el verdadero bien sólo puede ser causado por una magia divina, es decir, por la presencia inmediata de lo que es en la conciencia y el conocimiento. Un bien arbitrario es tan imposible como un mal arbitrario. La verdadera libertad está en consonancia con una sagrada necesidad, tal y como podemos sentirla en el conocimiento esencial, cuando espíritu y corazón, atados a su propia ley, afirman libremente lo que es necesario. Si el mal consiste en una discordia de ambos principios, el bien sólo puede consistir en el perfecto acuerdo de los mismos, y el vínculo que une a ambos tiene que ser divino, puesto que no son uno de un modo condicionado, sino de modo perfecto e incondicionado. La relación de ambos principios no puede, por ello, representarse como alguna suerte de moralidad, ya sea elegida por capricho o surgida de la autodeterminación, ya que el último concepto implicaría que los dos principios no son uno en sí, pero ¿cómo podrían volverse uno si no lo son? Además, este concepto nos vuelve a llevar al sistema absurdo del equilibrio de lo arbitrario. La relación de ambos principios es la de la sujeción del principio oscuro (la mismidad) a la luz. Permítasenos expresar esto mediante la palabra «religiosidad», según su significado originario. No entendemos con ello lo que denomina así una época enferma: un ocioso ensimismamiento, presentimientos piadosos o el deseo de sentir lo divino, pues Dios es en nosotros el conocimiento claro, la propia luz espiritual en la que sólo y por primera vez todo lo

demás se torna claro lejos de ser ella misma oscura, y a aquel que posee tal conocimiento, éste no le deja, desde luego, permanecer ocioso ni reposar. Este conocimiento es, allí donde se encuentra, algo mucho más sustancial de lo que piensan nuestros filósofos del sentimiento. Así pues, entendemos la palabra religiosidad en su sentido originario y práctico. Es una conciencia escrupulosa, es decir, un actuar según lo que uno sabe sin contradecir la luz del conocimiento. Al hombre al que esto le resulta imposible, no humana, física o psicológicamente, sino divinamente, se le califica de religioso o con conciencia, en el más elevado sentido de ¡a palabra. Por el contrario, no es un hombre con conciencia aquel que, llegado el caso, tiene primeramente que acordarse del mandamiento del deber para poder decidirse a obrar correctamente en atención al mismo. Ya sólo según el propio significado de la palabra, la religiosidad no deja lugar a la elección entre opuestos, a ningún *aequilibrium arbitrii* (la peste de toda moral), sino sólo a la más suprema decisión para lo justo, sin ninguna alternativa. Por ello, esta conciencia escrupulosa no aparece siempre y necesariamente como este entusiasmo o esa extraordinaria superación de uno mismo, como quiere hacerla aparecer otra forma peor de orgullo, una vez que se ha derrotado a la vanidad de una moralidad basada en el propio capricho. La conciencia escrupulosa, puede aparecer bajo un aspecto completamente formal, como el más estricto cumplimiento del deber, en el que también se mezcla un carácter de dureza y austeridad, como por ejemplo en el alma de M. Catón, a quien un antiguo le atribuye aquella necesidad interna y casi divina de la acción, diciendo que si fue el que más se asemejó a la virtud, fue porque nunca actuó bien por actuar de ese modo (en atención a la ley), sino porque no habría podido actuar de otro. Esta rigurosidad de la intención constituye, como el

rigor de la vida en la naturaleza, el único germen del que puede surgir la flor de la gracia y divinidad verdaderas; pero esta moralidad pretendidamente más noble, que cree poder despreciar esta semilla, es semejante a una flor estéril que no engendra ningún fruto[29]. Lo más elevado, precisamente por ser eso, no es siempre lo universalmente válido, y el que conozca la estirpe de los libertinos espirituales, para la que precisamente lo más elevado de la ciencia, así como del sentimiento, está al servicio de la más desenfrenada impudicia espiritual y de la elevación por encima del denominado común cumplimiento del deber, se pensará muy mucho el considerarlo de esa manera. Ya se puede prever que si se sigue el camino en el que todos prefieren ser un alma hermosa antes que una razonable, y ser tildados de nobles antes que de justos, la doctrina moral tendrá que ser conducida al concepto general del *gusto*, según el cual, y acto seguido, el vicio consistiría ya sólo en un mal gusto o en un gusto pervertido[30]. Cuando en la intención más seria, el principio divino de la misma se hace patente como tal, entonces la virtud aparece como un entusiasmo, como un heroísmo (en su lucha contra el mal), como el libre y hermoso valor del hombre para actuar como Dios le advierte y para no abandonar en su actuar aquello que ha reconocido en el saber; y también como creencia, no en el sentido de una credulidad considerada como meritoria en cuanto tal, a la cual le faltaría algo para convertirse en certeza —significado dado a esta palabra sólo gracias a su empleo en el terreno de las cosas comunes—, sino en su significado originario de confianza y abandono en lo divino, excluyendo toda elección. Y cuando finalmente en la inviolable seriedad de la convicción interna, que siempre hay que presuponer, penetra un rayo del amor divino, entonces resulta la más alta transfiguración de la vida moral en gracia y belleza divinas.

Hasta ahora hemos investigado, en la medida de lo posible, la génesis de la oposición entre bien y mal y la manera en que ambos actúan entremezcladamente en la creación; pero todavía no se ha respondido a la suprema pregunta de toda esta investigación. Hasta ahora, Dios ha sido considerado como un ser que se autorrevela, pero ¿cómo se comporta en tanto que ser moral en relación con esta revelación? ¿Es ésta acaso una acción que resulta de una necesidad ciega e inconsciente, o un acto libre y consciente? Y si es esto último, ¿cómo se comporta Dios en tanto que ser moral respecto al mal, cuya posibilidad y realidad dependen de la autorrevelación? Queriendo ésta, ¿acaso ha querido también el mal?, y ¿cómo se puede conciliar este querer con la santidad y la suprema perfección que hay en él?, o expresándolo vulgarmente, ¿cómo se puede excusar a Dios del mal?

La pregunta previa acerca de la libertad de Dios en su autorrevelación parece sin duda resuelta mediante lo anteriormente dicho. Si Dios no fuera para nosotros más que un simple *abstractum* lógico, entonces todo tendría que seguirse de Él con una necesidad lógica; Él mismo no sería más que la suprema ley de la que todo emana, pero sin personalidad ni conciencia de ello. Pero hemos explicado a Dios como unidad viva de fuerzas, y si la personalidad reside, según nuestra anterior explicación, en la reunión de una dimensión subsistente por sí misma, con una base independiente de ella, de tal modo que ambas se compenetran totalmente hasta constituir *un* solo ser, entonces Dios es —mediante la reunión del principio ideal que hay en Él con el fundamento independiente (al menos en relación con este último), y puesto que la base y lo existente en Él tienen que unirse necesariamente hasta formar *una* única existencia absoluta— la suprema personalidad, o aún más, si la unidad

viva de ambos es espíritu, Dios es también espíritu en un sentido eminente y absoluto, en tanto que absoluto vínculo de ambos. De modo que es seguro que sólo este vínculo de Dios con la naturaleza fundamenta en él la personalidad, mientras que, por el contrario, el Dios del puro idealismo, tanto como aquel del puro realismo, es necesariamente un ser impersonal, de lo cual la concepción de Fichte y Spinoza aporta la más clara prueba. Pero dado que en Dios hay un fundamento independiente para la realidad, y por lo tanto dos inicios igualmente eternos de su autorrevelación, hay que considerar también a Dios, respecto a su libertad, en relación con ambos. El primer inicio de la creación es el ansia que siente el Uno por engendrarse a sí mismo, o la voluntad del fundamento. El segundo, es Ja voluntad del amor, mediante la cual se expresa la palabra en la naturaleza y por la cual Dios se hace personal por vez primera. La voluntad del fundamento no puede por tanto ser libre en el sentido en que lo es la voluntad del amor. No es ninguna voluntad consciente o con reflexión, aunque tampoco es una voluntad totalmente inconsciente que se mueva según una necesidad ciega y mecánica, sino una voluntad de naturaleza intermedia, como el apetito o el deseo, comparable sobre todo con el hermoso impulso de una naturaleza en devenir que aspira a desplegarse y cuyos movimientos internos son involuntarios (son inevitables), sin que sin embargo se sienta obligada a ellos. Pero la voluntad del amor es una voluntad libre y consciente por antonomasia, precisamente por ser tal; la revelación que surge de ella es acción y acto. Toda la naturaleza nos dice que de ningún modo existe gracias a una mera necesidad geométrica. En ella no hay una pura y clara razón, sino personalidad y espíritu (del modo en que efectivamente diferenciamos entre un autor inteligente y un autor de espíritu profundo); de otro modo, el entendimiento

geométrico, que tanto tiempo ha reinado, se habría introducido en ella desde hace mucho tiempo, y su ídolo, las leyes de la naturaleza eternas y universales, se habría confirmado más de lo que ha ocurrido hasta ahora, puesto que tiene que reconocer cada día más la irracionalidad de la relación entre la naturaleza y él. La creación no es un suceso, sino un acto. No hay acontecimientos que resulten de leyes universales, sino que es Dios, esto es, la persona misma de Dios, la que es la ley universal, y todo lo que ocurre, ocurre por medio de Ja personalidad de Dios, y no por una necesidad abstracta que nosotros mismos no podríamos soportar en nuestro actuar, por no hablar de Dios. Uno de los aspectos más satisfactorios de la filosofía de Leibniz, tan dominada por el espíritu de abstracción, es el reconocimiento de leyes de la naturaleza necesarias moral y no geométricamente, pero por lo mismo, tampoco arbitrarias. «He encontrado: —dice Leibniz— que las leyes que se pueden verdaderamente reconocer en la naturaleza, no son sin embargo demostrables de modo absoluto, lo que, por otra parte, tampoco es necesario. Desde luego, pueden ser demostradas de distintas maneras, pero siempre ha de presuponerse algo que no es absolutamente necesario geométricamente. Por ello, estas leyes son la prueba de la existencia de un ser supremo, inteligente y libre, en contra del sistema de la necesidad absoluta. No son ni totalmente necesarias (en ese sentido abstracto), ni totalmente arbitrarias, sino que se encuentran en el medio, como leyes que proceden de una sabiduría que lo sobrepasa todo en perfección»[31]. La más alta aspiración del modo de explicación dinámico, no es más que esta reducción de las leyes de la naturaleza al alma, el espíritu y la voluntad.

Con todo, para determinar la relación de Dios con el mundo como ser moral, no basta el conocimiento general de la libertad en la creación; también se plantea la cuestión de

saber si el acto mismo de la autorrevelación fue libre en el sentido de que todas sus consecuencias Fueron previstas por Dios, pues bien, también es necesario afirmar esto, pues la propia voluntad de revelación no estaría viva si no se opusiera a ella otra voluntad que se dirige hacia el interior del ser, pero en este mantenerse-en-sí surge una imagen reflexiva de todo aquello que se encuentra contenido de modo implícito en el ser, en la que Dios se realiza efectivamente de modo ideal, o, lo que es lo mismo, se reconoce previamente en su realización efectiva. Por lo tanto, puesto que en Dios hay una tendencia contraria a la voluntad de revelación, tienen que prevalecer el amor y la bondad, o incluso el *communicativum sui*, a fin de que haya revelación; y es esta decisión la única que consuma realmente el concepto de la revelación, como acto consciente y moralmente libre.

A pesar de este concepto, y aunque la acción de la revelación en Dios sólo sea necesaria moralmente o con relación al bien y al amor, la idea de una deliberación de Dios consigo mismo, o de una elección entre diversos mundos posibles, es una idea sin fundamento e insostenible. Por el contrario, en cuanto añadimos esta determinación más precisa de una necesidad moral, se torna totalmente innegable que todo procede de la naturaleza divina con absoluta necesidad, que todo lo que es posible gracias a ella tiene también que ser efectivo, y que lo que no es efectivo tiene que ser moralmente imposible. El error del espinocismo no consiste en absoluto en la afirmación de tal necesidad inquebrantable en Dios, sino en considerar esta necesidad como impersonal y sin vida. Pues, dado que este sistema no concibe en general más que un solo aspecto de lo absoluto —concretamente el aspecto real—, o sólo lo concibe en la medida en que Dios actúa en el fundamento, los enunciados mencionados conducen a una necesidad ciega y carente de entendi-

miento. Pero si Dios es esencialmente amor y bondad, también aquello que es moralmente necesario en Él ocurre con una verdadera necesidad metafísica. Si para que hubiera una perfecta libertad en Dios hiciera falta la elección en sentido propio del término, habría que ir todavía más lejos, pues la libertad de elección sólo se habría producido si Dios hubiera podido crear un mundo menos perfecto del que era posible teniendo en cuenta todas las condiciones, cosa que, dado que no hay nada por absurdo que sea que no haya sido mantenido ya alguna vez, de hecho algunos han afirmado efectivamente y en serio, y no meramente como el rey castellano Alfonso, que sólo se refería al sistema tolemaico, entonces dominante, con su afirmación de que Dios habría podido crear un mundo mejor que éste sí hubiera querido. Así, los argumentos en contra de la unidad de la posibilidad y la realidad efectiva en Dios también han sido tomados del concepto totalmente formal de la posibilidad, según el cual es posible todo lo que no se contradice; es el caso, por ejemplo, de la célebre objeción según la cual todas las novelas juiciosamente tramadas tendrían que ser también acontecimientos reales. Un concepto tan meramente formal no lo tenía ni el propio Spinoza; para él, toda posibilidad sólo es válida en relación con la perfección divina, y por lo que respecta a Leibniz, evidentemente toma este concepto tan sólo para concluir la elección en Dios y, con ello, alejarse lo más posible de Spinoza. «Dios elige —dice— entre posibles, y por lo tanto, elige libremente, sin necesidad: pues si no hubiera más que un posible, no habría elección ni libertad alguna». Si para que haya libertad no hace falta más que tal posibilidad vacía, se puede admitir que, formalmente, o sin contemplar la esencialidad divina, existían y existen todavía infinitos posibles; pero esto equivale a afirmar la libertad divina mediante un concepto que es falso en sí mismo y que sólo

es posible en nuestro entendimiento, pero no en Dios, de quien no se puede concebir que prescinda de su esencia o de sus perfecciones. En lo tocante a la pluralidad de mundos posibles, parece como si un elemento carente de reglas en sí, equivalente según nuestras explicaciones al movimiento originario del fundamento, pudiese ofrecer en calidad de materia todavía no formada, pero susceptible de adoptar todas las formas, una infinitud de posibilidades, y si se quisiera fundar allí la posibilidad de varios mundos, bastaría indicar que de ahí tampoco se seguiría ninguna posibilidad tal en consideración a Dios, ya que no se puede llamar Dios al fundamento y según su perfección Dios sólo puede querer una única cosa. Pero tampoco se puede concebir en absoluto tal falta de reglas, como si no estuviera contenido en este fundamento el arquetipo del único mundo posible conforme a la esencia de Dios, que en la creación efectiva sólo se eleva de potencia a acto mediante la escisión, la regulación de las fuerzas y la exclusión del elemento sin reglas, que lo paraliza o lo oscurece. Pero en el propio entendimiento divino —en tanto que sabiduría originaria primordial, en la que Dios se realiza efectivamente a título ideal o de arquetipo—, no hay más que un mundo posible, del mismo modo en que sólo hay un Dios.

En el entendimiento divino se encuentra un sistema, pero Dios mismo no es ningún sistema, sino una vida, y ahí reside la única respuesta a la pregunta por cuya causa se ha anticipado esto acerca de la posibilidad del mal en relación con Dios. Toda existencia exige una condición para convertirse en existencia efectiva, esto es, personal. Tampoco la existencia de Dios podría ser personal sin tal condición, pero Él tiene esa condición en sí y no fuera de Él. No puede eliminar esta condición, pues entonces tendría que suprimirse a sí mismo; sólo puede subyugarla y subordinarla a sí

mediante el amor, para su glorificación. También en Dios habría un fundamento de oscuridad si no ganase para *sí* a esta condición, si no se vinculara a ella para no formar con ella más que una personalidad absoluta. Pero el hombre nunca tiene en su poder a la condición, aunque aspire a ello en el mal; sólo le es prestada, y permanece independiente de él, motivo por el que su personalidad y su mismidad nunca pueden elevarse a acto perfecto. Esta es la tristeza inherente a toda vida finita, e incluso si hay en Dios una condición al menos relativamente independiente, es también una fuente de tristeza, que, empero, nunca se hace efectiva, sino que sólo está al servicio de la eterna alegría de la superación. De ahí el velo de tristeza que se extiende sobre toda la naturaleza, la profunda e inquebrantable melancolía de toda vida. La alegría ha de contener el dolor, el dolor ha de transfigurarse en alegría. Por consiguiente, lo que procede de la mera condición o del fundamento, no procede de Dios, aunque esto sea necesario para su existencia. Pero tampoco se puede decir que el mal provenga del fundamento o que la voluntad del fundamento sea la causa del mismo, pues el mal no puede aparecer nunca más que en la voluntad más íntima del corazón de cada uno, y nunca sucede sin un acto propio. La solicitación del fundamento o la reacción a lo que está por encima de lo propio de una criatura, despierta tan sólo el deseo por lo que es criatura o por la voluntad propia, pero sólo despierta a ésta para que haya allí un fundamento independiente del bien y para que sea sometido y penetrado por el bien. Pues, en efecto, la mismidad provocada no es en sí el mal, sino que lo es sólo en la medida en que se ha arrancado por completo a su opuesto, la luz o la voluntad universal. Pero precisamente esta forma de desligarse del bien es ya el pecado. La mismidad activada es necesaria para el rigor de la vida; sin ella habría una muerte completa,

un adormecerse del bien, pues en donde no hay lucha no hay vida. Por lo tanto, lo único que quiere el fundamento es el despertar de la vida, y no el mal inmediatamente y en sí. Cuando la voluntad del hombre encierra con el amor a la mismidad activada y la subordina a la luz o a la voluntad universal, entonces nace por vez primera el bien actual, que se ha tornado sensible debido al rigor que se encuentra en él. En el bien, por lo tanto, la reacción del fundamento actúa para el bien, y en el mal, para el mal, como dicen las Escrituras: con los piadosos eres piadoso, y con los impíos, impío. Un bien sin mismidad efectiva es él mismo un bien inefectivo. Aquello mismo que se torna malo por la voluntad de la criatura (cuando la voluntad se separa totalmente a fin de ser para sí), es en sí mismo el bien, mientras permanezca encerrado en el bien y se quede en el fundamento. Sólo la mismidad superada, esto es, reconducida desde la actividad a la potencialidad, constituye el bien, y según su potencia y en tanto que dominada por él, permanece siempre en el bien. Si el frío no tuviese también una raíz en los cuerpos, éstos no podrían sentir nunca calor. Es imposible imaginar una fuerza de atracción y otra de repulsión cada una para sí, pues ¿sobre qué actuará lo que repele si aquello que atrae no le ofrece un objeto?, y, ¿sobre qué actuará la atracción si no posee al mismo tiempo dentro de sí algo repulsivo? Por eso se puede decir con total corrección de modo dialéctico que bien y mal son lo mismo vistos simplemente desde distintos lados, o que el mal es en sí, esto es, en la raíz de su identidad, el bien, del mismo modo en que el bien, por su parte, contemplado en su escisión o su no-identidad, es el mal. Por eso es también completamente correcto decir que aquel que no tiene dentro de sí ni la materia ni las fuerzas del mal es también incapaz del bien, de lo que en nuestros tiempos hemos visto suficientes ejemplos. Las pasiones a las

que declara la guerra nuestra moral negativa son fuerzas de las cuales cada una tiene una raíz común con la virtud que le corresponde. El alma de todo odio es el amor, y en la más violenta ira sólo se está manifestando la quietud irritada y excitada en su centro más íntimo. En la conveniente medida y equilibrio orgánico, estas pasiones constituyen la fuerza de la propia virtud y sus instrumentos inmediatos. «Si las pasiones son miembros de deshonor —dice el excelente J. G. Hamann—, ¿acaso cesan por ello de ser armas de virilidad? ¿Comprendéis mejor la letra de la razón de lo que aquel alegórico chambelán de la Iglesia alejandrina que se castró para ganar el reino de los cielos entendió la de las Escrituras? El príncipe de este siglo convierte a los que más se ensañan consigo mismos en sus favoritos, y sus bufones (los del diablo) son los enemigos más feroces de la hermosa naturaleza, que sin duda tiene en calidad de curas barrigudos a coribantes y galos, pero a espíritus sólidos como verdaderos adoradores»[32]. Quieran ahora aquellos cuya filosofía está más hecha para el gineceo que para la Academia o la palestra del Liceo, abstenerse de expresar aquellas sentencias dialécticas ante un público que al malentenderlas como ellos mismos, vea sólo en ellas la supresión de toda diferencia entre lo justo y lo injusto, el bien y el mal, y ante el cual éstas se hallan tan desplazadas como las sentencias de los antiguos dialécticos, tal que Zenón y los demás eleatas, ante un foro de superficiales hombres de ingenio.

La emoción de la voluntad propia sólo tiene lugar a fin de que el amor encuentre en el hombre un material o un opuesto en los que realizarse. En la medida en que la mismidad en su renuncia es el principio del mal, el fundamento conmueve ciertamente al principio del mal, pero no al propio mal, ni tampoco es una excitación al mal. En cuanto a esta emoción, tampoco ocurre según la libre voluntad de

Dios, que no se mueve en el fundamento según esta voluntad o según su corazón, sino sólo según sus propiedades.

Quien pretenda por lo tanto que fue Dios mismo quien quiso el mal, tendría que buscar el motivo para tal afirmación en el acto de la autorrevelación como creación, al igual que también se ha opinado frecuentemente que aquel que quiso el mundo tuvo que querer también el mal. Pero Dios, al poner orden en los desordenados productos del caos y al expresar su eterna unidad en la naturaleza, actuó más bien en contra de las tinieblas y le opuso al movimiento sin reglas del principio privado de entendimiento la palabra, como centro fijo y luz eterna. La voluntad de creación no fue inmediatamente más que una voluntad para el nacimiento de la luz y por tanto del bien; pero para esta voluntad el mal no fue considerado ni como medio ni tan siquiera, como dice Leibniz, como *conditio sine qua non* de la posibilidad de la mayor perfección del mundo[33]. No fue ni objeto de una decisión divina, ni mucho menos de algún consentimiento. Y respecto a la pregunta de por qué Dios, que necesariamente había previsto que el mal surgiría de la autorrevelación, aunque sólo fuera en calidad de comparsa, no prefirió no revelarse en absoluto, en verdad no merece ninguna respuesta, pues esto vendría a significar que para que el amor no tenga un opuesto, el amor mismo no debería existir, esto es, que lo absoluto positivo debería ser sacrificado a aquello que sólo tiene una existencia como opuesto, lo eterno a lo meramente temporal. Ya hemos explicado que no habría que considerar la autorrevelación en Dios como un acto absolutamente arbitrario, sino como un acto moralmente necesario en el que el amor y la bondad vencieron a la absoluta interioridad. Por lo tanto, si Dios no se hubiese revelado a causa del mal, sería el mal el que habría vencido al bien y al amor. El concepto de Leibniz de mal como *conditio sine qua*

non sólo puede ser aplicado al fundamento, ya que éste provoca la voluntad de la criatura (el principio posible del mal) como única condición bajo la cual puede realizarse efectivamente la voluntad del amor. Ya hemos mostrado también por qué Dios no impide o suprime esta voluntad del fundamento. Esto vendría a ser como si Dios anulara la condición de su propia existencia, esto es, su propia personalidad; por lo tanto, para que el mal no existiera, Dios mismo tendría que dejar de ser.

Existe todavía otra objeción que no afecta sólo a esta concepción, sino a toda metafísica, esto es, la de que aunque Dios no haya querido el mal sigue sin embargo actuando en el pecador y de este modo le otorga la fuerza para llevar a cabo el mal. Esta opinión hay que admitirla totalmente, pero haciendo las convenientes distinciones. El fundamento originario de la existencia sigue actuando en el mal del mismo modo en que la salud sigue actuando hasta en la enfermedad y en que la vida más desordenada o falsa no deja de permanecer y de moverse en Dios, en la medida en que este es el fundamento de la existencia, aunque sintiéndolo como a una furia destructora que, a causa de la atracción del propio fundamento, la lleva a una tensión cada vez mayor contra la unidad, hasta llegar a la propia autoaniquilación y la crisis final.

Pero después de todo lo dicho, aún resta la pregunta siguiente: ¿tiene el mal algún final? y ¿cómo? ¿Tiene acaso la creación alguna meta?, y, si esto es así, ¿por qué no se alcanza inmediatamente, por qué no se da la perfección ya desde un principio? Para esto no hay más respuesta que la dada: porque Dios es una vida y no sólo un ser. Y toda vida tiene un destino y está sometida al sufrimiento y al devenir. También Dios se ha sometido voluntariamente a este destino desde el momento en que para volverse personal sepa-

ró el mundo de la luz del de las tinieblas. El ser sólo se torna sensible a sí mismo en el devenir, pero en el ser no existe ciertamente ningún devenir, antes bien, él mismo reposa en el devenir como eternidad; pero en la realización por oposición hay necesariamente un devenir. Sin el concepto de un Dios que sufre humanamente, común a todos los misterios y religiones espirituales de la Antigüedad, toda la historia permanecería incomprensible; las propias Escrituras distinguen períodos dentro de la revelación y sitúan en un futuro lejano la época en que Dios será todo en todo, es decir, la época en la que se realizará completamente. El primer período de la creación es aquel del nacimiento de la luz, como ya mostramos antes. La luz o el principio ideal es, como eterno opuesto del principio oscuro, la palabra creadora, que libera del no-ser a la vida escondida en el fundamento y la eleva de la potencia al acto. El espíritu se levanta por encima de la palabra y es el primer ser que reúne el mundo de las tinieblas y el de la luz y subordina a ambos principios para alcanzar su realización efectiva y su personalidad. Pero el fundamento reacciona contra esta unidad y reafirma la inicial dualidad, aunque sólo a fin de acrecentarla más cada vez para lograr la escisión última del bien y del mal. La voluntad del fundamento tiene que permanecer en su libertad hasta que todo se haya cumplido, se haya hecho efectivamente real. Si fuera sometida antes, tanto el bien como el mal permanecerían ocultos en ella. Pero el bien tiene que elevarse desde las tinieblas hasta la actualidad a fin de vivir junto a Dios imperecederamente, y el mal, por el contrario, ha de escindirse del bien a fin de ser arrojado eternamente al no-ser. Pues esta es la meta de la creación: que aquello que no podía ser para sí, sea precisamente para sí al ser elevado desde las tinieblas, como desde un fundamento independiente de Dios, al existir. De ahí la necesidad del naci-

miento y de la muerte. Dios entrega a las ideas que estaban dentro de Él sin vida autónoma, a la mismidad y al no-ser, para que siendo llamadas del no-ser a la vida, sean de nuevo en Él en tanto que existentes independientes[34]. El fundamento, en su libertad, causa por tanto la escisión y el juicio (κρίσις), y por consiguiente la absoluta actualización de Dios. Pues el mal, si *es* separado completamente del bien, deja de ser ya en tanto que mal. Sólo podía actuar por medio de un mal uso de ese bien que ya se encontraba inconscientemente en él. En vida, gozaba todavía de las fuerzas de la naturaleza exterior con las que intentaba crear y participaba todavía mediatamente de la bondad de Dios. Pero en la muerte se escinde de todo bien y aunque sigue existiendo aún como apetito, como hambre eterna y sed de realidad efectiva, esto es sin poder volver a salir de la potencialidad. Por ello, su estado es un estado de no-ser, de consunción constante de la actividad o de aquello que tiende a ser activo dentro de él. Esta es la causa de que tampoco la realización de la idea de una total perfección finita precise en absoluto de un restablecimiento del mal en bien (la recuperación de todas las cosas), pues el mal sólo es malo en la medida en que va más allá de la potencialidad, pero reducido al no-ser o al estado de potencia es aquello que debería ser siempre, base, subordinado, y como tal, ya no está en contradicción con la santidad o con el amor de Dios. La meta de la revelación consiste por tanto en la expulsión del mal fuera del bien, en la declaración de su completa irrealidad. Por el contrario, el bien que se ha levantado del fundamento, se liga en una eterna unidad al bien originario: los que han nacido de las tinieblas a la luz se adhieren al principio ideal en calidad de miembros de su cuerpo, cuerpo en el que el principio se realiza completamente y se convierte entonces en un ser totalmente personal. Mientras duraba la

dualidad inicial, la palabra creadora reinaba en el fundamento y este período de la creación pasa a través de todos los demás hasta el final. Pero cuando la dualidad es aniquilada por la escisión, tanto la palabra o el principio ideal, como el principio real que ha llegado a ser uno con él, se subordinan conjuntamente al espíritu, el cual, en su calidad de conciencia divina, vive de igual modo en ambos principios. Como dicen de Cristo las Escrituras: tiene que reinar hasta que todos sus enemigos estén a sus pies. El último enemigo eliminado es la muerte (pues la muerte era sólo necesaria por mor de la escisión; el bien tiene que morir para separarse del mal, y el mal para separarse del bien). Pero cuando todo le esté sometido, también el propio Hijo será sometido a aquel que le sometió todo, a fin de que Dios sea todo en todo. Pues ni siquiera el propio espíritu es lo más elevado; no es más que el espíritu o el hálito del amor. Mas es el amor quien es lo supremo. Es aquello que estaba ahí antes de que fueran el fundamento y lo existente (a título de elementos separados), pero todavía no era en calidad de amor, sino ¿cómo podríamos denominarlo?

Aquí tocamos finalmente el supremo punto de toda esta investigación. Ya hace tiempo que se escucha la pregunta: ¿para qué puede servir esta distinción originaria entre el ser, en cuanto que es fundamento, y el ser en cuanto que existe? Pues una de dos, o bien no tienen ningún punto común a ambos, y tenemos que decidirnos por el dualismo absoluto, o bien existe tal punto, pero entonces en última instancia vuelven a coincidir. En ese caso tendremos sólo *un único* y mismo ser para todos los opuestos, una identidad absoluta de luz y tinieblas, bien y mal, así como todas las demás consecuencias absurdas a las que tiene que llegar todo sistema de razón y que también en nuestro sistema han sido establecidas desde hace tiempo.

Ya hemos explicado nuestra actitud al primer respecto: tiene que haber un ser anterior a todo fundamento y a todo existente, esto es, anterior absolutamente a toda dualidad. ¿Cómo podremos llamarlo sino fundamento originario, o mejor aún, *infundamento*? Puesto que precede a todas las oposiciones, éstas no pueden existir en él de modo distinguible ni de ningún otro modo. Por tanto, no puede ser calificado como identidad, sino sólo como absoluta *indiferencia* de ambos principios. La mayoría de las personas, cuando llegan hasta este punto, en el que tienen que reconocer la desaparición de todas las oposiciones, olvidan que éstas ya han desaparecido efectivamente, y las predican de nuevo como las de esa indiferencia que precisamente les había aparecido mediante la desaparición total de las mismas. La indiferencia no es un producto de los opuestos, los cuales tampoco se encuentran contenidos en ella implícitamente, sino que es un ser propio, separado de toda oposición, contra el que se quiebran todos los opuestos, un ser que no es más que el no-ser de éstos, y que por lo tanto tampoco tiene otro predicado más que precisamente el de la ausencia de predicados, aunque sin ser por eso una nada o un absurdo. Por Jo tanto, o bien se establece efectivamente a la indiferencia en el infundamento que precede a todo fundamento, y de este modo no hay ni bien ni mal (pues de momento dejaremos de lado el hecho de que desde este punto de vista el surgimiento de la oposición entre bien y mal es absolutamente inadmisible) y no podemos predicar de él ni lo uno ni lo otro ni ambas cosas a un tiempo, o bien se establece el bien y el mal, pero de este modo queda establecida automáticamente la dualidad, y ya no el infundamento o la indeferencia. Para aclarar esto último digamos lo siguiente: lo real y lo ideal, las tinieblas y la luz, o como queramos llamar a ambos principios, nunca pueden ser predicados como *oposi-*

ciones del infundamento. Pero nada impide predicarlos como no-oposiciones del infundamento, es decir, disyuntivamente y cada uno *para sí*, con lo que se establece precisamente la dualidad (la efectiva duplicidad de los principios). En el propio infundamento no hay nada que impida esto, pues dado que precisamente se comporta como total indeferencia respecto a ambos principios, también es igualmente indiferente al uno y al otro. Si fuera la absoluta identidad de ambos, sólo podría ser los dos *al tiempo*, esto es, ambos tendrían que predicarse de él como *oposiciones*, y con ello volverían a ser uno de nuevo. Por lo tanto, la dualidad brota inmediatamente de ese «ni el uno ni el otro» o de la indeferencia (que es algo muy distinto que la oposición, aunque nosotros mismos hasta este momento —y dado que no habíamos llegado a este punto de la investigación— hayamos podido usar ambos términos como sinónimos), y sin *indiferencia*, esto es, sin un infundamento, no habría duplicidad alguna de principios. Por lo tanto, el infundamento, en lugar de anular de nuevo la distinción, tal y como se ha creído, lo que hace es establecerla y consolidarla en mayor medida. Lejos de considerar la distinción entre el fundamento y lo existente como simplemente lógica, o de requerirla a título de mero recurso para al final acabarla considerando falsa, la distinción se ha mostrado, antes bien, como una distinción muy real que sólo se entiende y prueba totalmente desde el punto de vista supremo.

Tras esta aclaración dialéctica, podemos expresarnos con seguridad de la siguiente manera: la esencia del fundamento, así como la de la existencia, sólo puede ser aquello que precede por *delante* de todo fundamento, esto es, aquello considerado absoluto por antonomasia, el infundamento. Pero éste no puede ser absoluto (como hemos demostrado) más que dividiéndose en dos comienzos igualmente eternos,

no siendo ambos al tiempo, sino estando presente en cada uno *de la misma manera*, es decir, siendo en cada uno de ellos el todo o un ser propio. Pero el infundamento sólo se divide en dos comienzos igualmente eternos a fin de que los dos principios que, en tanto que infundamento, no podían ser simultáneamente, es decir, ser *uno*, se tornen uno gracias al amor, esto es, sólo se divide para que haya vida, amor y existencia personal; pues el amor no es ni en la indiferencia ni en los opuestos ligados que necesitan ese vínculo para ser, sino que el secreto del amor es (por repetir algo ya dicho) que une a aquellos que podrían ser cada uno para sí y que sin embargo no lo son ni pueden ser el uno sin el otro[35]. Y por eso, del mismo modo en que la dualidad surge en el infundamento, también así surge el amor, que une a lo existente (lo ideal) con el fundamento de la existencia. Pero el fundamento permanece libre e independiente de la palabra hasta la total escisión final. Después se deshace, del mismo modo en que el ansia inicial se deshace en el hombre cuando llega a la claridad y se establece en calidad de ser permanente, mientras que todo lo verdadero y bueno que hay en él se eleva a la luminosa conciencia, y todo lo demás, esto es, lo falso y lo impuro, queda encerrado eternamente en las tinieblas para quedar allí relegado como fundamento eternamente oscuro de la mismidad, como *caput mortuum* del proceso de vida, y como potencia que no puede nunca pasar a ser acto. Así, todo queda sometido al espíritu: en el espíritu lo existente es uno con el fundamento de la existencia; en él ambos son efectivos a un tiempo, él es la identidad absoluta de ambos. Pero por encima del espíritu se encuentra el infundamento inicial, que ya no es indiferencia (pura uniformidad) y, sin embargo, tampoco identidad de ambos principios, sino la unidad universal, igual para todos, pero no tocada por nada, es decir, el bien obrar libre de todo y sin

embargo penetrándolo todo, en una palabra, el amor, que es todo en todo.

Por lo tanto, el que (como antes) quisiera decir: en este sistema hay *un único* principio para todo, hay un único y mismo ser que reina en el fundamento oscuro de la naturaleza y en la eterna claridad, que causa la dureza y el aislamiento de las cosas, así como su unidad y dulzura y es el mismo ser el que impera en el bien por la voluntad del amor y en el mal por la voluntad de la cólera, aquel que dijera esto, aunque fuera con toda justicia, no tendría sin embargo que olvidar que ese único ser se escinde efectivamente en dos seres distintos en sus dos modos de eficiencia, siendo en uno de ellos mero fundamento para la existencia y en el otro mera esencia (y por lo tanto sólo ideal); y aún más, que sólo Dios es, en tanto que espíritu, la absoluta identidad de ambos principios, pero que sólo lo es en tanto en cuanto éstos estén *sometidos* a su personalidad. Ahora bien, el que llegado al punto de consideración supremo de esta concepción encontrase en ella una identidad absoluta de bien y de mal, revelaría su total ignorancia, puesto que el bien y el mal no constituyen en modo alguno una oposición originaria y menos aún una dualidad. Sólo hay dualidad en donde dos seres se oponen efectivamente. Pero el mal no es ningún ser, sino un no ser, que no es real más que en su oposición, pero no en sí. Precisamente por eso, la absoluta identidad, el espíritu del amor, es anterior al mal, ya que éste no puede aparecer más que en su oposición con el primero. Por ello, no puede ser comprendido tampoco por la absoluta identidad, sino que se encuentra eternamente excluido y expulsado de ella[36].

Finalmente, a quien quiera nombrar a este sistema panteísmo, debido a que en relación con lo absoluto considerado absolutamente desaparecen todas las oposiciones, de

buena gana se lo concedemos[37]. Gustosamente dejamos que cada uno adopte su propio modo de comprender su época y lo que ocurre en ella. El nombre no importa; lo que importa es el asunto. Para concluir, ya hemos mencionado en el comienzo de este tratado la fatuidad de una polémica que, basada en meros conceptos generales extraídos de los sistemas filosóficos, se opone a un sistema determinado que, bien puede ser que tenga con ellos algún punto de contacto y por ello ha sido confundido con todos ellos, pero que sin embargo tiene sus propias determinaciones para cada punto concreto. Resulta muy fácil decir que un sistema enseña la inmanencia de las cosas en Dios, pero eso no nos dice nada, aunque tampoco pueda decirse que eso sea totalmente falso. Pues ya hemos mostrado suficientemente que todos los seres de la naturaleza no tienen más ser que en el fundamento o en el ansia originaria, que aún no ha alcanzado la unidad con el entendimiento, y que por lo tanto, respecto a Dios, son meros seres periféricos. Sólo el hombre es en Dios y precisamente por ese ser-en-Dios, capaz de libertad. Sólo él es un ser central, y por eso debe permanecer en el centro. Es en él en donde todas las cosas han sido creadas, del mismo modo en que Dios sólo asume la naturaleza y la une a Él a través del hombre. La naturaleza es el Primer o Antiguo Testamento, puesto que las cosas se hallan todavía fuera del centro y por lo tanto bajo la Ley. El hombre es el comienzo de la Nueva Alianza, y es a través de él, como mediador, y dado que él mismo está ligado a Dios, como Dios asume también a la naturaleza (tras la escisión última) y la *hace suya*. Por lo tanto, el hombre es el redentor de la naturaleza y hacia él se dirigen todos sus modelos. La palabra, que se consuma en el hombre, está presente en la naturaleza como palabra oscura y profética (aún no expresada del todo). De ahí los presagios, que no se dejan interpretar en la propia

naturaleza y que sólo son explicables por el hombre. De ahí la finalidad universal de las causas, que igualmente sólo es comprensible desde este punto de vista. A aquel que omita o pase por alto estas determinaciones intermedias, será fácil replicarle. En lo tocante a la crítica meramente histórica, la réplica es bien fácil: no hace falta exponer nada propio y basta con observar al pie de la letra el *Caute, per Deos! incede latet ignis sub cinere doloso*. Pero de todos modos, así resultan inevitables los presupuestos arbitrarios e indemostrados. Por ejemplo, para demostrar que sólo hay dos maneras de explicar el mal —la dualista, que acepta un ser fundamental malo al lado o debajo del bueno, igual da con qué modificaciones, y la cabalística, que explica el mal mediante la emanación y el alejamiento—, y que por tanto cualquier otro sistema tendría que anular la distinción entre bien y mal, para demostrar esto, en definitiva, haría falta no menos que todo el poder de una filosofía profundamente meditada y elaborada. En el sistema cada concepto tiene su puesto determinado, el único en el que es válido y que determina tanto su significado como su limitación. El que, con todo, prefiere no ahondar y se limita a entresacar de su contexto los conceptos más generales, ¿cómo puede juzgar de modo correcto el conjunto? De este modo, hemos mostrado el punto concreto del sistema en el que el concepto de indiferencia es el único concepto posible de lo absoluto. Pero si se toma este concepto en su sentido general, se deforma el conjunto, puesto que entonces se seguirá también que este sistema anula la personalidad del ser supremo. Hasta ahora hemos callado ante este reproche frecuentemente escuchado, así como ante otros muchos, pero en este tratado creemos haber presentado el primer concepto claro de dicha personalidad. Naturalmente, en el infundamento o la indiferencia no hay ninguna personalidad, pero ¿acaso el punto de partida

es por ello la totalidad? Una vez dicho esto exhortamos a aquellos que nos han hecho reproches tan a la ligera a que nos aduzcan a su vez aunque sólo sea una observación mínimamente inteligente acerca de dicho concepto según sus puntos de vista. Pero, por el contrario, lo que nos hemos encontrado siempre es que declaran que la personalidad de Dios es inconcebible e imposible de volver comprensible de algún modo, y tienen razón, puesto que consideran como únicos sistemas racionales precisamente a aquellos sistemas abstractos en los que toda personalidad es imposible, lo cual es presumiblemente el motivo de que le atribuyan el mismo tipo de sistema a todo el que no desprecia la ciencia y la razón. Nosotros, por el contrario, somos de la opinión de que precisamente debe ser posible una clara comprensión racional de los conceptos supremos, en cuanto que sólo así podemos apropiárnoslos eternamente. En efecto, vamos aún más lejos, y de acuerdo con el propio Lessing, consideramos absolutamente necesario el desarrollo de las verdades reveladas en verdades racionales, si con ello puede ayudarse al género humano[38]. Del mismo modo, estamos convencidos de que la razón es ampliamente suficiente para hacer patente cualquier posible error (en el plano propiamente espiritual), y que puede prescindirse por completo de los aires inquisitoriales al juzgar sistemas filosóficos[39]. Transferir a la historia un dualismo absoluto de bien y de mal, según el cual en todas las manifestaciones y obras del espíritu humano reina siempre uno u otro principio, según el cual sólo hay dos sistemas y dos religiones, una absolutamente buena y otra absolutamente mala, y además, la opinión de que todo comenzó en la claridad y la pureza y que los desarrollos posteriores (que sin embargo eran todavía necesarios para revelar completamente los aspectos parciales encerrados en la unidad primera, y de este modo revelarse ella misma) no

fueron más que corrupción y falsedades, todo esto sirve indudablemente a la crítica a modo de poderosa espada de Alejandro para deshacer sin dificultad en todo lugar el nudo gordiano, pero introduce en la historia un punto de vista absolutamente aliberal y sumamente estrecho. Hubo una época que precedió a aquella separación y una concepción del mundo y una religión que, aunque estaban opuestas a las absolutas, sin embargo surgieron de su propio fundamento sin falsearlas. Contemplado históricamente, el paganismo es tan originario como el cristianismo, y aun siendo sólo fundamento y base de un principio más elevado, sin embargo no se deriva de ninguna otra cosa.

Estas consideraciones nos reconducen a nuestro punto de partida. Un sistema que contradiga los más sagrados sentimientos, así como al alma y la conciencia moral, no puede llamarse nunca, al menos en calidad de eso, sistema de la razón, sino sólo de la sinrazón. Por el contrario, un sistema en el que la razón se reconociera efectivamente a sí misma, tendría que conciliar las exigencias del espíritu y del corazón, las del sentimiento moral y las del más estricto entendimiento. Ciertamente, la polémica contra la razón y la ciencia admite una cierta elegante imprecisión que esquiva los conceptos más exactos, de tal modo que nos resulta más fácil adivinar sus intenciones que establecer su sentido determinado. Por otra parte, nos tememos que, si profundizásemos, tal vez tampoco nos topáramos con nada extraordinario. Pues, por muy alta que situemos a la razón, tampoco es que creamos que, por ejemplo, alguien sea virtuoso o heroico o grande sólo por la pura razón, ni tampoco compartimos la famosa opinión de que el género humano se perpetúa gracias a la razón. Sólo en la personalidad hay vida y toda personalidad reposa sobre un fundamento oscuro, que por lo tanto tiene que ser también del conocimiento. Pero es

sólo el entendimiento el que extrae lo escondido y contenido meramente en potencia en el fundamentó y lo eleva a acto. Esto sólo puede ocurrir gracias a la escisión, esto es, mediante la ciencia y la dialéctica, que, según nuestro convencimiento, serán las únicas que fijarán y llevarán eternamente al conocimiento a este sistema, que ya vio la luz más a menudo de lo que pensamos, pero que siempre volvió a huir, que todos tenemos presente, pero que aún no ha sido captado plenamente por nadie. Así como en la vida sólo confiamos verdaderamente en un entendimiento sólido y echamos de menos la auténtica ternura, sobre todo entre aquellos que gustan de ofrecer sus sentimientos en espectáculo, también es posible que cuando se trata de verdad y de conocimiento, la mismidad, que sólo ha llegado hasta el sentimiento, no nos ofrezca ninguna confianza. El sentimiento es magnífico mientras permanece en el fundamento, pero no cuando sale a la luz y quiere transformarse en ser y gobernar. Si, según las acertadas opiniones de Franz Baader, el instinto de conocimiento es el que goza de la mayor analogía con el instinto de reproducción[40], entonces, en el conocimiento también hay algo análogo al recato y al pudor, así como una especie de concupiscencia e impudicia, una especie de apetito fáunico que va gustándolo todo sin intención seria ni deseos de crear o desarrollar algo. El vínculo de nuestra personalidad es el espíritu, y es sólo cuando la unión activa de ambos principios puede tornarse creadora y procrear, cuando el entusiasmo, en su sentido propio, es el principio efectivo de todo arte o ciencia con carácter generador y constructivo. Cada forma de entusiasmo se expresa de un modo determinado, y por ello también hay un entusiasmo que se expresa a través del instinto artístico dialéctico, esto es, un entusiasmo científico. Por lo tanto, existe también una filosofía dialéctica, que, en tanto que ciencia,

se distingue, por ejemplo, de la poesía y la religión, y que subsiste por sí misma sin que sea posible confundirla con cualquier otra cosa, como afirman aquellos que se esfuerzan ahora en tantos escritos por mezclar todo con todo. Se dice que la reflexión es enemiga de la idea, pero precisamente el mayor triunfo de la verdad es que surge victoriosa aun de la escisión y separación más extremas. La razón es en el hombre lo que, según los místicos, el *Primum passivun* en Dios, esto es, la sabiduría originaria, en la cual todas las cosas están juntas y al mismo tiempo singularizadas, son una, y sin embargo libres cada una a su modo. No es actividad como el espíritu, ni absoluta identidad de ambos principios del conocimiento, sino indiferencia, esto es, la medida y al mismo tiempo el lugar universal de Ja verdad, la morada tranquila donde se recibe a la sabiduría originaría, según la cual y considerándola como arquetipo, el entendimiento debe construir. La filosofía toma su nombre, por una parte del amor, como principio universal del entusiasmo, y por otra de aquella sabiduría originaría que constituye su auténtica meta.

Cuando se priva a la filosofía del principio dialéctico, del entendimiento que singulariza, y que, precisamente por ello, ordena y conforma orgánicamente junto con el arquetipo por el que se rige, de tal modo que ya no tiene dentro de sí ni medida ni regla, entonces no le queda más remedio que intentar orientarse históricamente, tomando la *tradición*, a la que ya se remitió antes con igual resultado, como fuente y pauta conductora. Entonces, al igual que en nuestro país se pensó poder fundamentar la poesía sobre el conocimiento de los poemas de todas las naciones, habría también llegado la hora de buscar para la filosofía una norma y una base históricas. Albergamos el mayor respeto por la profundidad de las investigaciones históricas, y creemos

haber mostrado que no compartimos la opinión *casi* universal según la cual el hombre sólo se habría elevado desde la insensibilidad del instinto animal a la razón de modo paulatino. Sin embargo, creemos que la verdad se halla muy próxima y que debemos buscar la solución a esos problemas que se han reanimado en nuestro tiempo en primer lugar entre nosotros y en nuestro suelo antes de encaminarnos hacia fuentes tan lejanas. La época de la fe meramente histórica ya pasó, una vez que se ha dado la posibilidad de un conocimiento inmediato. Poseemos una revelación más antigua que ninguna de las escritas: la naturaleza. Ésta contiene figuras que nadie ha descifrado todavía, mientras que las de la revelación escrita han alcanzado su consumación y su interpretación desde hace tiempo. Si pudiéramos encontrar la llave que abriera la comprensión de esta revelación no escrita, el único verdadero sistema de la religión y de la ciencia no aparecería en la vana gala de unos pocos conceptos filosóficos y críticos trabajosamente reunidos, sino a un tiempo en todo el esplendor de la verdad y la naturaleza. No es esta la hora de volver a despertar las viejas oposiciones, sino de buscar Jo que yace más allá y fuera de toda oposición.

Al presente tratado le seguirá otra serie de tratados en los que se irá presentando paulatinamente toda la parte ideal de la filosofía.



Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (Leonberg, actual Alemania, 1775 - Baz Ragaz, Suiza, 1854) Filósofo alemán. Uno de los máximos exponentes del idealismo y de la tendencia romántica en la filosofía alemana, su gran precocidad se hace evidente en el hecho de que a los ocho años dominaba las lenguas clásicas, y que antes de los veinte había desarrollado ya un sistema filosófico propio.

Su pensamiento pasó por numerosas etapas distintas —tanto gracias a su precocidad como a su longevidad— que la mayoría de críticos han clasificado en cinco. Estudió filosofía y teología en el Seminario de Tubinga, donde coincidió con Hegel y Hölderlin; como ellos, recibió la influencia de la filosofía de Kant y del pensamiento de Fichte, entonces en boga, como también las ideas de la Revolución Francesa, y

se fue apartando de la teología para encaminarse hacia la filosofía.

A partir de 1795 fue preceptor en Leipzig, donde se relacionó con el círculo romántico de los hermanos Schlegel. Este contacto determinó su alejamiento de la filosofía de la conciencia de Fichte, así como la elaboración de una filosofía de la naturaleza que reivindicaba su principio activo y vital, frente a la noción de Fichte, que veía en ella una mera resistencia pasiva frente al sujeto. En 1796 conoció a Goethe, quien logró para él una cátedra en la Universidad de Jena, donde compartió la fama con Fichte. Por esa época contrajo matrimonio con Caroline Schlegel, quien le inspiró una profunda pasión.

El intento de conectar su filosofía de la naturaleza con la de Fichte, que partía del Yo, lo llevó a elaborar también un idealismo trascendental, en que la relación entre naturaleza y sujeto se producía a través de la intuición intelectual, que participa a un tiempo de la inmediatez de la intuición sensible y de la comprensión (mediación) del intelecto; Fichte no aceptó, sin embargo, sus tesis.

En el año 1803 se trasladó a la Universidad de Wurzburgo, donde enseñó hasta 1806. En esta época, su filosofía del Absoluto derivó hacia la llamada filosofía de la identidad, que afirma la indiferencia entre sujeto y objeto, ambos procedentes del Absoluto previo a su distinción y en el que son «lo mismo». Hegel, cercano a las posiciones de Schelling en un principio, se apartó de ellas en la *Fenomenología del espíritu* (1807), donde critica la vaguedad y en último término la vacuidad de sus conceptos de absoluto e intuición.

Desplazado a un segundo plano de la escena intelectual alemana por el éxito del sistema hegeliano, se retiró de la vida pública y aceptó el cargo de secretario general de la

Academia de Bellas Artes de Munich. La muerte de su esposa, en 1809, le afectó profundamente. Schelling realiza en esta época un giro importante en sus concepciones, que desemboca en la llamada «filosofía de la libertad», en la cual niega que la racionalidad sea el fundamento del mundo, y pone en su lugar el deseo, el impulso vital irracional, con lo cual se anticipa en cierto modo a las concepciones de Schopenhauer y al vitalismo filosófico posterior. La libertad humana sólo puede ser tal si es libertad para el bien y para el mal, al que reserva una entidad positiva, en contra de la tradición derivada de Agustín de Hipona, que lo concebía negativamente como ausencia de bien.

Su pensamiento adopta en esta etapa un tono cada vez más cercano a la teología, y concibe la historia del mundo como el proceso de autoconocimiento de Dios, el Absoluto, a través de la contraposición de «luz» y «oscuridad», conceptos de los que el primero corresponde a la transparencia y la apertura a la razón y el bien, frente al egoísmo y la fuerza centrípeta que domina a cualquier ser; este impulso desviado del deseo, que tiende a encerrarse sobre sí y a apartarse del Espíritu, constituye la positividad del mal.

Tras un breve período como docente en la Universidad de Erlangen (1820-1827), en 1841 regresó a Munich en calidad de profesor de la universidad creada por Luis de Baviera, con la intención de exponer las teorías que había desarrollado en los años precedentes, sin publicarlas, para renovar profundamente la filosofía. Sin embargo, su doctrina no cuajó, dado el auge del hegelianismo; poco después, abandonó definitivamente la enseñanza. Su pensamiento sólo fue recuperado, años más tarde, por Heidegger y otros pensadores existencialistas.

Notas

[1] El volumen, publicado en Landshut, incluía antiguos trabajos importantes: *Del Yo como principio de la filosofía (Vom Ich als Prinzip der Philosophie),* de 1795: las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, de 1795 (*Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus)* y los *Tratados para la aclaración del idealismo de la doctrina de la ciencia*, de 1796-1797 (*Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*). Las circunstancias de la publicación reflejan un cambio en la actitud de Schelling: si hasta ese momento se habla caracterizado por la seguridad con que daba a conocer públicamente sus obras, con el tratado sobre la libertad de 1809 ocurrió lo contrario: escondido en el seno de un volumen de escritos ya conocidos —como sugiere X. Tilliete en su artículo «Die Freiheitschrift», en *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, Friburgo, Munich. 1975—, revela la inseguridad y cierto miedo a un ambiente filosófico dominado por completo por Hegel quien será a partir de ese momento el guía conductor de la interpretación histórica del idealismo (véase O. Marquard, «Schelling-Zeitgenosse inkognito», igualmente en *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, 1975). <<

[2] En expresión de Hegel, «Schelling ha desarrollado su formación filosófica a la vista del público». <<

[3] En general, para el tema de la periodización, tener presente: «Zur Frage der Period isierung des Werkes», en H J. Sandkühler, *Friedlich Wilhelm Joseph Schelling*, Stuttgart,

1970, y «Die Epochen der Schellingschen Philosophie», en H. Zehner, *Schelling-Forschung seit 1954*, Darmstadt. 1957. <<

[4] Aceptando por «Idealismo alemán» una formación histórica de la que Kant queda fuera, incluible en todo caso en la más amplia fórmula «filosofía clásica alemana». Véase O. Marquard, *op. cit.*, p. 10. <<

[5] La pregunta sería ampliable, naturalmente, al resto de la filosofía posterior a 1809, pero ésta no es tema de esta introducción. <<

[6] La pregunta puede plantearse a partir de la apariencia literaria de la obra, alejada en su expresión de la forma escolar y que parece identificarse con la idea de sistematización, en equilibrio entre la negación de una formulación sistemática y la aspiración a un sistema que ya no puede ser sinónimo de «sistema racional». <<

[7] R. Kroner, *Von Kant bis Hegel.* 2 vols., Tubinga, 1921. <<

[8] H. Fuhrmans, «Der Gottesbegriff der Schell ingsche positiven Philosophie», en *Schelling-Studien*, 1965. En concreto, para H. Fuhrmans la «vuelta» se habría producido propiamente en torno a 1806. <<

[9] W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Pfullingen. 1954. También, el estudio introductorio que acompaña a la edición del tratado sobre la libertad en la edición de Suhrkamp, Francfort, t975, cuyo título reza: «Freiheit und Geschichte in Schellings Philosophie». <<

[10] N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus.* I, 1923, II, 1929. <<

[11] Véase nota 3. <<

[12] Respectivamente *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia*, de 1794 (*Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder*

der sögenannten Philosophie, BWL) y *Fundamentos de toda la doctrina de la ciencia*, de 1794 (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, GWL*). <<

[13] Influencia y amistosa relación que llegaría hasta el año de la ruptura total en 1801. <<

[14] Se trata de los siguientes títulos: *introducción a las ideas de una filosofía de la naturaleza*, de 1797 *(Einleitung zu den Ideenzu einer Philosophie der Natur); Del alma del mundo, una hipótesis de la física superior*, de 1798 *(Von der Weltseele, eine Hypothese, der höheren Physik); Primer proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza*, de 1799 *(Erster Entwurf eines Systems der Na turphilosophie); Introducción al proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa*, de 1799 (*Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der naturphilosophie oder über den Begriff der spekulativen Physik*). <<

[15] A la que está dedicada el capítulo VI del *Sistema del idealismo trascendental*, de 1800. <<

[16] Los respectivos títulos originales rezan: *Presentación de mi sistema de la filosofía (Darstellung meines Systems der Philosophie)* y *Ulteriores presentaciones a partir del sistema de la filosofía (Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie).* Entre estas dos obras no hay que dejar de citar los importantes escritos *Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas. Un diálogo*, de 1802 (*Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch)* y *Lecciones sobre el método del estudio académico*, igualmente de 1802 (*Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*). <<

[17] Véase la tesis de K. Düsing en «Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena», *Hegel-Studien*, 5, 1969, que difiere de la nuestra. Para Dü-

sing, la construcción del sistema de la absoluta identidad de Schelling estaría ya influida por Hegel. <<

[18] Esta «versión» es la sostenida en el escrito *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, en *Obras completas* (ed. de Eva Moldenhauer), tomo 2, Francfort, 1970, y en *Jenaer Kritische Schriften I*, sobre la base de la edición de la Academia, Hamburgo, 1979. <<

[19] Como el mismo Schelling lo formula: «Llamo razón a la razón absoluta, en cuanto tiene que ser pensada como total indiferencia de lo subjetivo y lo objetivo» (I, 4, 114). <<

[20] Obras fundamentales de esta etapa son: *Filosofía de la revelación: primer libro, introducción en la filosofía de la revelación o fundamentación de la filosofía positiva*, de 1841 *(Philosophie der Offenbarung: Erstes Buch, Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie); Otra deducción de los principios de la filosofía positiva*, de 1841 *(Andere Deduktion der Prinzipien der position Philosophie); Filosofía de la mitología*, de 1842 a 1852 (*Philosophie der Mythologie*), en varias partes. Véase Registro de obras de Schelling. <<

[21] Se habrá entendido que esta periodización, una de las posibles, no es rígida, pues no hay inconveniente en dividir de otra manera, por ejemplo, considerando sólo tres etapas, la primera de las cuales llegaría hasta la que aquí hemos llamado cuarta, y que podríamos designar como la de los *comienzos* de Schelling, la segunda, que serían nuestra cuarta y quinta, y que podemos designar como de *transición* y la tercera, que coincidiría con nuestra séptima, que podemos llamar *última*. (En general, véase nota 3.) <<

[22] Cuando en el ensayo sobre la libertad se señala al querer (a la voluntad), como el ser originario, no se está diciendo algo esencialmente nuevo, pues Schelling ha escrito ya

en 1796-1797 lo siguiente: «La fuente de la autoconciencia es el querer» (I, 1, 401). Claro que no todo lo que suena igual es lo mismo y de este modo la libertad de 1795 no tiene el mismo sentido (ni mucho menos el mismo dramatismo) que la específica libertad de 1809, y la clara y ordenada naturaleza anterior a 1800 no amenaza todavía con mostrar el inaprensible, oscuro y peligroso ser que revelará en 1809, pero los temas y las preocupaciones están ahí desde el principio y son, así, pensadas y expresadas desde un primer momento. <<

[23] Nos referimos aquí a *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general.* 1974 (*Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*). <<

[24] Véase *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia (BWL)*, 1794 (*Über den Begriff der Wissenschaftslehre.* Stuttgart, 1972, p. 41). <<

[25] Véase *Fundamentos de toda la doctrina de la ciencia (GWL).* 1794 (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Hamburgo, 1979, parágrafo 1). <<

[26] Schelling, I, 1, 89. (Las citas de Schelling se hacen según la edición original, 1856-1861, véase la Bibliografía general sobre Schelling A. 1. *a.* y A. 1. *b.*) <<

[27] Schelling I. 1, 112. <<

[28] Schelling. I. t, 200. <<

[29] *BWL*, 28. <<

[30] *Cartas de y a Hegel (Briefe von und an Hegel,* cd. de J. Hoffmeister, Hamburgo, 1952, p. 22). <<

[31] *GWI.*, parágrafo 1. <<

[32] Hölderlin, *Correspondencia completa (C. C.),* carta 231, ed. de H. Cortés y A. Leyte, Madrid (en imprenta) (*Sämtliche Werke und Briefe*, tomo II, Múnich. 1984, p. 920.) <<

[33] Hölderlin, C.C., carta 94 (*Sämtliche Werke und Briefe, op. cit.*, pp. 639-640). Hegel, *op. cit.* carta 9, pp. 19-20. <<

[34] Hölderlin, *«Sämtliche Werke und Briefe», op. cit.*, pp. 840-841. Hay traducción española de F. Martínez Marzoa en *Ensayos de Hölderlin*, Madrid, Hiperión. <<

[35] Schelling, I, 1, 180. <<

[36] Schelling. I, 1. 186. <<

[37] Citamos siguiendo la segunda edición de la obra, aumentada por el mismo Jacobi, que fue publicada con el siguiente título original: *Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al señor Moses Mendelssohn (Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herm Moses Mendelssohn),* Breslau, 1798 (en adelante, se cita por *SpBr).*

Schelling retomó el pasaje —que aparece en su texto con una grafía diferente—, con unas ligeras modificaciones, de la obra de Jacobi, pero sin citar a éste.

Pero ya Hölderlin había comentado en su recensión *Acerca de las cartas de Jacobi sobre la doctrina de Spinoza (Zu Jacobis Briefen über die Lehre des Spinoza)* del semestre de invierno 1790-1791, el mismo pasaje de Jacobi (con él termina precisamente su comentario). Se encuentra en las páginas 826-829 de la edición de *Obras completas* citada. <<

[38] *SpBr.* p. 22. <<

[39] Página 143 de la presente edición de Schelling. <<

[40] Schelling, I, 1, 216. <<

[41] Véase I, 1, 156; I, 1, 186 y I, 1, 216. También en *Catlas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo (Philosophische. Briefe über Dogmatismus und Kritizismus),* I, 1, 305; I, 1, 313 y I, 1, 318. <<

[42] *SpBr.* p. 403. <<

[43] *SpBr*, **p. 45**. <<

[44] Schelling, I, 1, 156. <<

[45] F. H. Jacobi, Cartas *a Fichte (Sendschreiben an Fichte),* 1799. <<

[46] Friedrich Schlegel. *Sobre el lenguaje y la sabiduría de los indios (Uber die Sprache und Weisheit der Indier),* Kritische Ausgabe, Munich. Paderborn, Viena, 1975, p. 243. <<

[47] Página 119 de nuestra edición. <<

[48] *Eduard Allwills Brief Sammlung*, Königsberg, 1792, p. 309. <<

[49] Véase nota 33. <<

[50] Hegel, *Cartas (Briefe), op. cit.,* p. 59. (Hay traducción española de esta carta de Hegel, *Escritos de juventud*; ed. de José María Ripalda, México, 1978.) <<

[51] Véase Schelling. I, 1, 336 y ss. <<

[52] Véase Schelling, I, 1, 324. <<

[53] Véase Schelling, I, J, 324. <<

[54] Véase Schelling, I. 6, 36. <<

[55] Hegel, *Werke*, ed. de E. Moldenhauer y K. M. Michel, Francfort, 1971, vol. 1. p. 420. <<

[56] Hegel, *op. cit.*, p. 422. <<

[57] Hegel, op. *cit.* vol. *2*, p. 26. <<

[58] Véase Schelling. I, 4, 113. <<

[59] Hegel. *Sämtliche Werke*, ed. Glockner, vol. 19. p. 672. <<

[60] Hegel, *Fenomenología del espíritu (Phänomenologie des Geistes),* ed. J. Hofmeister, Hamburgo, 1952, p. 12. (Hay edición critica en *Gesammelte Werke*, vol 9, ed. de W. Bonsiepen y R. Heede. Hamburgo, 1980, p. H y s. La misma obra en edición de estudio, Hamburgo, 1988, p. 6 y s.) Hay traducción al español de la *Fenomenología* de W. Roces siguiendo la edición de J. Hofmeister, México. 1966. <<

[61] Los títulos de los dos primeros escritos son respectivamente: *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. [II. explicandi tentamen criticum el philosophicum*, escrito en 1792 como disertación para la obtención del título de licenciado, y *Sobre mitos, sagas históricas y filosofemos del mundo antigua (Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt),* de 1793.

<<

[62] Esclarecedores para Ja historia del texto son, según el editor de las *Obras completas* en la edición crítica de la Academia de las Ciencias de Baviera, W. G. Jacobs, tres ensayos de Hölderlin: *Paralelismos entre las sentencias de Salomón y los trabajos y los días de Hesíodo (Parallele zwischen Salomons Sprüchwörtem und Hesiods Werken und Tagen), Sobre la ley de la libertad (Über das Gesetz der Freiheit) y Sobre el concepto de castigo (Über den Begriff der Straffe).* <<

[63] Página 149 de nuestra edición. <<

[64] El texto de Schelling dice: «Hace falta no poco atrevimiento para afirmar que un sistema, tal y como se ha podido formar en cualquier cabeza humana, sea el sistema de la razón», pp. 19-20 de nuestra edición. <<

[65] El idealismo sólo es capaz de ofrecer un concepto general de libertad y otro formal, «y sin embargo el concepto real y vivo es el de que la libertad es una capacidad para el bien y para el mal». Esta es la diferencia específica, lo real y vivo que resulta inaprensible al concepto. Pp. 25-26 de nuestra edición. <<

[66] Muy al contrario. Schopenhauer no se debió de sentir muy influido por la obra de Schelling. Al respecto, X. Tilliete recoge en su obra sobre Schelling de 1970, p. 538 (véase Bibliografía), textos del *Nachlass* de Schopenhauer en las que el autor del tratado sobre la libertad no es presentado

como original. En efecto, según Schopenhauer el escrito de Schelling es una «versión» del *Mysterium Magnum* de T. Böhme. <<

[67] La lección ha sido publicada en el marco de la *Gesamtausgabe* de Heidegger en 1988, concretamente como volumen 42 de Ja misma, con el título *Schelling: de la esencia de la libertad humana (Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit* [1809]). La publicación de 1971 (Niemeyer, Tubinga) apareció con el título *El tratado de Schelling sobre la esencia de la libertad humana (Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* [1809]). <<

[68] Tal es también la interpretación de H.-G. Gadamer. Véase «Heidegger et Thistoire de la philosophies», en *Les Cahiers de l'Herne*, Paris, 1983, p. 175. <<

[69] En buena medida, se puede responsabilizar a la recepción heideggeriana de Schelling de nuestro conocimiento de la influencia del tratado sobre Schopenhauer y Nietzsche. <<

[70] En lo que se llama aquí «postidealismo» hay que incluir tanto a los autores mencionados, Schopenhauer y Nietzsche, como a Kierkegaard y a Marx, pero la relación con Schelling de uno y otro no concierne directamente al tratado sobre la libertad de 1809. <<

[71] Según señala X. Tilliete (op. *cit.*, p. 537) citando a su vez a G. Schneeberger (véase Bibliografía), el tratado de Schelling sólo mereció en el momento de su aparición dos recensiones: una, probablemente de Fr. Köppen en la *Allgemeine Literatur Zeitung* de Halle, en 1810; otra, de Windischmann, en un periódico de Jena, en 1809. <<

[72] Véase «Advertencia preliminar» a su edición de Schelling, «Ausgewählte Schriften», Francfort, 1985. <<

[73] La opinión de M. Frank se encuentra en la «Advertencia preliminar» ya mencionada. Véase nota 72. <<

[74] Reproducimos el registro de las obras de Schelling propuesto por H.J. Sandkühler (véase Bibliografía, B. l. *b* y B. 2. *a*). <<

[1] Sext. Empir. *Adv. Grammaticos*, L. I., c. 13, p. 283, ed. Fabricius. <<

[2] Ya se conocen las antiguas afirmaciones de este tipo. Dejaremos en suspenso la cuestión de si tal vez tiene otro sentido la declaración de Fr. Schlegel en el escrito *Sobre la lengua y la sabiduría de los indios*, p. 141: «el panteísmo es el sistema de la pura razón». <<

[3] También el propio Reinhold, que quiso transformar toda la filosofía mediante la lógica, pero que no parece conocer lo dicho por Leibniz sobre el sentido de la cópula (a pesar de que se imagina que lo sigue paso a paso) con motivo de las objeciones de Wissowatius (*Opp*., t. 1., ed. Dutens, p. 11), continúa empeñándose en ese error que le hace confundir la identidad con la igualdad. En un periódico que tenemos ante la vista se encuentra el siguiente pasaje suyo: «Según la exigencia de Platón y Leibniz, la tarea de la filosofía consiste en mostrar la subordinación de lo finito a lo infinito; según la de Jenófanes, Bruno. Spinoza y Schelling, en mostrar la unidad incondicionada de ambos». En la medida en que la unidad deba por lo visto, y según la oposición, significar aquí la igualdad, le aseguro al señor Reinhold que se encuentra en un error, al menos por lo que respecta a los dos últimos autores citados. Pues, ¿dónde podría encontrarse una manifestación más tajante para indicar la subordinación de lo finito a lo infinito que la citada de Spinoza? Los vivos deben defender de las difamaciones a los que ya no están, como esperamos que harán con nosotros, llegado el caso, los que vivan después de nosotros. Hablo sólo de Spinoza y pregunto ¿cómo puede calificarse a semejante proceder que afirma irreflexivamente lo que a uno se le antoja sobre un sistema sin conocerlo a fondo, como si fuera precisamente una nimiedad el atribuirle esto o lo otro? En la sociedad ética común se le calificaría de *sin con-*

ciencia. Según otro pasaje del mismo periódico, el error fundamental de toda la filosofía moderna, así como de la antigua, reside, según el señor Reinhold, en la no-distinción (confusión, mezcla) de la unidad (identidad) con la conexión {nexus), así como de la diversidad con la diferencia. No es el primer caso en que el señor Reinhold encuentra en sus adversarios precisamente los fallos que él les ha prestado. Este parece ser el modo en que usa las *Medicina mentis* para él imprescindibles, al igual que se cuentan casos en que personas dotadas de una sensible fuerza de imaginación se curaron con medicinas que hacían tomar a otros en su lugar. Pues, ¿quién comete este fallo de confundir aquello que él denomina unidad —pero que es indiferenciación— con la conexión, más que el propio señor Reinhold, él, que interpreta ese estar concebido de las cosas en Dios de Spinoza como la afirmación de una *igualdad* y que toma en general la no-diversidad (según la sustancia o la esencia) por una no-diferencia según la forma o el concepto lógico? Si verdaderamente hay que entender a Spinoza según lo interpreta el señor Reinhold, la conocida tesis de que la cosa y el concepto de cosa son sólo uno debería entenderse entonces en el sentido de que, por ejemplo, pudiéramos vencer al enemigo en vez de con un ejército con el concepto de un ejército, consecuencias que ningún hombre serio y reflexivo se digna suscribir. <<

[4] El consejo que le da el Sr. Fr. Schlegel a Fichte, en una recensión de los últimos escritos de éste en los *Anales de literatura de Heidelberg* (año 1, cuaderno 6, p. 139), de seguir en sus empresas polémicas sólo a Spinoza —porque sólo en éste se encuentra completamente acabado un sistema del panteísmo, tanto respecto a la forma como a la coherencia, sistema que según la proposición arriba indicada sería al mismo tiempo el sistema de la pura razón—, dicho consejo,

puede en efecto originar ciertas ventajas, pero sin embargo puede resultar extraño, si es que es verdad que el Sr. Fichte sin duda opina haber refutado ya el espinocismo (en tanto que espinocismo) en su *Doctrina de la ciencia*, en lo que, por otra parte, tiene mucha razón. O, ¿es que el idealismo tal vez no es una obra de la razón, y el honor aparentemente triste de ser un sistema racional le queda reservado ya sólo al panteísmo y al espinocismo? <<

[5] E) Sr. Fr. Schlegel tiene el mérito, en su escrito sobre los indios y en otros lugares, de haber hecho valer esta dificultad especialmente contra el panteísmo; lo único que cabe lamentar es que este sagaz sabio no haya tenido por bueno comunicar su punto de vista respecto al origen del mal y su relación con el bien. <<

[6] *Ennead.*, I, L. VIII, c. 8. <<

[7] Véase lo mismo en la *Revista para física especulativa*, tomo H, cuaderno 2, § 54, nota IV, p. 146; además nota I al § 93 y la explicación en p. 114 (p. 203). <<

[8] Loc. cit., pp. 59, 60. <<

[9] *Ibid.*, p. 41. <<

[10] *Ibid.* p. 114. <<

[11] El único dualismo legítimo es el que admite al mismo tiempo una unidad. Más arriba se habló del dualismo modificado, según el cual, el principio malo no está coordinado al bueno, sino subordinado a él. No se puede temer que alguien confunda la relación aquí establecida con ese dualismo en el que lo subordinado es siempre un principio esencialmente malo, y precisamente por ello, permanece absolutamente incomprensible en su procedencia divina. <<

[12] En el sentido en el que se dice: la clave [en alemán «la palabra»] del enigma. <<

[13] Según el editor de Schelling, la frase alemana es errónea y debería rezar; «ais in seinem Element Werkzeuge seiner Offenbarung bildet», que es lo que se ha traducido. [*N. del T.*] <<

[14] En su tratado «Sobre la afirmación de que no puede haber ningún mal uso de la razón», en *Morgenblatt*, 1807, n.º 197, y «Sobre lo sólido y lo fluido», en los *Anales de la medicina como ciencia*, tomo III, cuaderno 2. A título de comparación y más amplio esclarecimiento, citamos aquí la anotación que a este respecto se halla al final de este tratado, p. 203: «Una rica información la ofrece aquí el fuego común (como ardor salvaje, destructivo, doloroso), en oposición a la que se denomina llama de calor vital, orgánico y benéfico, en cuanto que aquí, fuego y agua se reúnen en Un único fundamento (en crecimiento) o que entra en conjunción, mientras que *allá* se separan en su discordia. Ahora bien, ni el fuego ni el agua se encontraban en el proceso orgánico como tales, esto es, como esferas escindidas, sino que aquél era como centro (*misterio*) y ésta como lo que está abierto o la periferia en él, y es precisamente la apertura, elevación, inflamación del primero, junto con el cierre de la segunda, los que produjeron enfermedad y muerte. Por ello, ahora el Yo, la individualidad, constituyen de modo general la base, el fundamento o centro natural de toda vida de la criatura; pero en cuanto éste cesa de servir en tanto que centro y aparece como dominador en la periferia, arde en ella como furor tantálico de la pasión en sí mismo y el egoísmo (el Yo inflamado). O se convierte en 0, es decir; este centro oscuro de la naturaleza se encuentra encerrado, latente, en un único lugar del sistema planetario, y precisamente por ello, sirve como portador de luz para el advenimiento del sistema superior (penetración del rayo luminoso o revelación del ideal). Por ello es por lo que este lugar es el

punto de apertura en el sistema (sol-corazón-ojo), y si el centro oscuro de la naturaleza se elevara o abriese también allí, el punto de luz se apagaría *eo ipso*, la luz se convertiría en tinieblas en el sistema, o el sol se apagaría». <<

[15] *Tentam, theod. Op.*, t. 1, p. 136. <<

[16] *Ibid.* p. 240. <<

[17] *Ibid.* p. 387. <<

[18] Llama la atención a este respecto que no fueran los primeros los escolásticos, sino ya varios de los primeros Padres de la Iglesia, sobre todo san Agustín, quienes vieran el origen del mal en una mera privación. Es especialmente sorprendente este pasaje de *Contr. Jul.* L. 1, C. III: «Ouaerunt ex nobis, unde sit malum? Respondemus ex bono, sed non summo, ex bonis igitur orta sunt mala. Mala enim omnia participant ex bono, merum enim et ex omni parte tale dari repugnat. Haud vero difficulter omnia expedict, qui conceptum malí semel recle formavit, *eumque semper defectum aliquem involvere attenderit* perfectionem autem omnimodam incommunicabiliter possidere Deum; neque magis possibile esse, creaturam illimitatam adeoque independentem creari, quam creari alium Deum». <<

[19] *Tentam. theod.*, p. 242. <<

[20] *Ibid.*, p. I, § 30. <<

[21] Por el mismo motivo, cualquier otra explicación de la finitud, por ejemplo, a partir del concepto de relación, resulta insuficiente para explicar el mal. El mal no procede de la finitud en sí, sino de Ja finitud erigida en ser sí mismo. <<

[22] En el tratado antes citado, en *Morgenblatt*, 1807. p. 786. <<

[23] San Agustín dice lo siguiente contra la doctrina de la emanación: de la sustancia de Dios no puede surgir nada fuera de Dios; por ello, la criatura ha sido creada de la nada,

de donde se sigue su corruptibilidad y su deficiencia (*De lib. arb.* L. I, C 2). Pero dicha nada es desde hace tiempo una cruz para el entendimiento. La siguiente sentencia de las Escrituras aporta una declaración al respecto: el hombre ‘εκ των μή δντων ha sido creado de lo que no es; otra aclaración es el famoso μή öν de los antiguos, el cual, al igual que la creación a partir de la nada, sólo podría adquirir significado positivo por vez primera a partir de la anterior distinción. <<

[24] Ojalá lo esclarezca cuanto antes el excelente exégeta de Platón, el ilustre Böckh, que ya nos ha hecho abrigar las mejores esperanzas de ello con sus observaciones acerca de la doctrina de la armonía platónica, así como mediante el anuncio de su edición del *Timeo*. <<

[25] Así, la estrecha relación establecida por la imaginación de lodos los pueblos, especialmente por todas las fábulas y religiones de Oriente, entre la serpiente y el mal, no es infundada. El perfecto desarrollo de todos los órganos auxiliares, que alcanza su culmen en el hombre, anuncia ya la independencia de su voluntad respecto a los apetitos, o una relación del centro y de la periferia —que es la única relación sana—, en la cual el primero se ha retirado a su libertad y su meditación separándose de lo meramente instrumental (periférico). Por el contrario, en donde no se han desarrollado o incluso faltan por completo los órganos auxiliares, el centro ha avanzado a la periferia, lo que equivale a que aparece aquel círculo sin punto central del ya citado pasaje de Fr. Baader (en la nota). <<

[26] Compárese este pasaje con las *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, VIII: «Lección sobre la construcción histórica del cristianismo», del autor. <<

[27] Así lo expresa por ejemplo Lutero en su tratado *De servo arbitrio*; su tesis es justa, aunque no ha comprendido de modo correcto la conciliación de una tal necesidad infalible con la libertad de las acciones. <<

[28] *Ibíd.*, expresión de Platón en *Timeo*, p. 349, vol. IX de la ed. bipontina; antes en *Tim. Locr. de an. mundi, ibíd.*, p. 5. <<

[29] La recensión ya citada varias veces del Sr. Fr. Schlegel en los *Anales de Heidelberg*, p. 154, contiene observaciones muy certeras sobre esta genialidad moral del siglo. <<

[30] Un joven que, probablemente como tantos otros ahora, es demasiado orgulloso para seguir el honroso camino de Kant y sin embargo es incapaz de elevarse tampoco a algo realmente mejor y se dedica a proferir absurdos estéticos, ha anunciado ya una tal fundamentación estética de la moral. Con semejantes progresos, a lo mejor hasta acabaremos tomando en serio la broma de Kant según la cual Euclides es una especie de iniciación algo pesada al dibujo. <<

[31] *Tentam. theod. Op.*, t. I, pp. 365, 366. <<

[32] Kleeblatt hellenistischer Briefe II, p. 196. <<

[33] *Tentam. theod.*, p. 139: «Ex bis concludendum est, Deum *antecedenter* velle ómne *bonum in se.* velle *consequenter optimum* tanquam *finem*; indifferens et malum physicum tanquam *medium*; sed velle tantum *permitiere* malum morale, tanquam *conditionem, sine qua non* obtineretur optimum, ila nimirum, ut malum nonnisi titulo necessitatis hypotheticae, id ipsum cum optimo connectentis, admittatur». Y p. 292: «Ouodad vitium attinet, superiusostensum est, illud non esse objectum decreti divini, *tanquam medium*, sed tanquam *conditionem sine qua non* —et ideo duntaxat *permitti*»—. Estos dos pasajes encierran el núcleo de toda la *Teodicea* de Leibniz. <<

[34] *Filosofía y religión* (Tubinga, 1804), p. 73. <<

[35] «Aforismos sobre la filosofía natural» en los *Anales de la medicina como ciencia*, tomo I. cuaderno I, Afor., pp. 162, 163. <<

[36] En donde se ve lo extraordinario que resulta exigir que la oposición de bien y mal sea aclarada ya desde los primeros principios. Naturalmente, este tiene que ser el lenguaje del que considera bien y mal como una dualidad efectiva y el dualismo como el sistema más perfecto. <<

[37] Nadie en mayor medida que el autor podría coincidir con los votos expresados por el señor Fr. Schlegel en los *Anales de Heidelberg*, cuaderno 2, p. 242, para que desaparezca de Alemania ese indigno embeleco panteísta, sobre todo dado que el señor Schlegel añade a esto la ensoñación estética y la imaginación, y que nosotros podemos añadir a tal patraña la opinión de que el espinocismo es la única filosofía conforme a la razón. En Alemania, en donde un sistema filosófico se convierte en objeto de la industria literaria, y en que tantos a quienes Ja naturaleza ha negado el entendimiento basta para las cosas más cotidianas se creen llamados a cofilosofar, es muy fácil introducir una falsa opinión, en efecto, hasta una impostura. Al menos, a nosotros nos puede tranquilizar la conciencia de no haber contribuido a tal patraña personalmente, ni de haberla alimentado en manera alguna, sino por el contrario, de poder decir con Erasmo (por poco que tengamos en común con él a los demás respectos): «semper solus esse volui nihilque peius odi quam iuratos et factiosos». El autor no ha querido nunca, fundando alguna secta, privar a los demás, y mucho menos a sí mismo, de la libertad de investigación de la que se ha declarado y se declarará siempre partidario. La marcha que ha adoptado en el presente tratado, en el que, aunque falte la forma externa del diálogo, al menos todo aparece a modo dialógico, es la que mantendrá en el futuro. Algunas cosas

se habrían podido sin duda determinar con mayor precisión y sostener de modo más enérgico, otras habrían podido expresarse cuidando de preservarlas contra los malentendidos: el autor se ha abstenido en parte voluntariamente de hacerlo. El que no pueda o no quiera tomar así sus consideraciones, que no tome absolutamente nada y busque otras fuentes. Pero tal vez discípulos o adversarios improvisados testimonien a este tratado el mismo respeto que le testimoniaron a nuestro anterior escrito emparentado a éste, *Filosofía y religión*, dejándolo en la total ignorancia, seguramente menos movidos los primeros por las amenazas del prólogo y el modo de exposición, que por el propio contenido. <<

[38] *La educación del género humano*, § 76. <<

[39] Sobre todo cuando no se quiere hablar más que de opiniones, cuando se debería hablar de las únicas verdades que conducen a la beatitud. <<

[40] Véase el tratado citado en los *Anales de la medicina*, tomo III, cuaderno 1, p. 113. <<

ÍNDICE

Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados 2
Estudio introductorio 4
1. El tratado sobre la libertad y la filosofía de Schelling 4
2. Las etapas de la filosofía de Schelling> 8
3. El contexto filosófico de los orígenes del pensamiento de Schelling 14
4. El camino filosófico hasta 1809: una teoría del sujeto 39
5. Influencia y recepción del tratado sobre la libertad 51
6. Hilo argumental del tratado 59
Bibliografía selecta 67
Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados 94
Ensayo sobre la esencia de la libertad humana 95
Sobre el autor 189
Notas 192